

LAVAL THÉOLOGIQUE  
ET PHILOSOPHIQUE



# LAVAL THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE

VOLUME X

1954

NUMÉRO 2

PRESSES UNIVERSITAIRES LAVAL  
QUÉBEC, CANADA



## NOS COLLABORATEURS

- M. CHARLES DE KONINCK, docteur en philosophie, est professeur de philosophie de la nature à la Faculté de philosophie de l'Université Laval et professeur auxiliaire à la Faculté de théologie.
- M. L'ABBÉ MAURICE DIONNE, licencié en philosophie et en théologie, professeur agrégé à la Faculté de théologie, est chargé d'un cours de logique à la Faculté de philosophie de l'Université Laval.
- M. L'ABBÉ RAYMOND LAFLAMME est étudiant à la Faculté de théologie de l'Université Laval.
- M<sup>lle</sup> SHEILA O'FLYNN est licenciée en philosophie de l'Université Laval.
- M. L'ABBÉ FRANÇOIS ROUTHIER est étudiant à la Faculté de théologie de l'Université Laval.
- M. ÉMILE SIMARD, docteur en philosophie (Laval), est chargé du cours de méthodologie scientifique à la Faculté de philosophie de l'Université Laval.



## SOMMAIRE

---

1. MAURICE DIONNE. — La grâce de Marie est d'ordre hypostatique ..... 141
2. ÉMILE SIMARD. — Aristote et les caractères généraux d'une théorie scientifique..... 146
3. SHEILA O'FLYNN. — The First Meaning of " Rational Process " According to the *Expositio in Boethium de Trinitate* 167

### QUODLIBETA :

1. FRANÇOIS ROUTHIER. — Un argument des protestants contre la certitude de notre foi..... 191
  2. CHARLES DE KONINCK. — La personne humaine et la résurrection (I)..... 199
  3. S. S. PIE XII. — Enseignements du Magistère..... 222
  4. RAYMOND LAFLAMME. — De la certitude de notre foi..... 245
- SOMMAIRE DES REVUES..... 260





# La grâce de Marie est d'ordre hypostatique

---

Saint Thomas enseigne que Dieu a inscrit ses jugements dans ses œuvres ; que ses œuvres sont comme les mots dont se sert le maître en vue de conduire l'intelligence du disciple à la connaissance de la sagesse <sup>1</sup>. En d'autres termes, les œuvres de Dieu sont les signes de sa sagesse.

Or, les œuvres divines se divisent en deux genres : les œuvres naturelles et les œuvres surnaturelles. Les premières sont des signes proportionnés à la raison humaine. Par sa vertu naturelle, l'homme peut les connaître, et donc les nommer. Et ces œuvres jouent le rôle de principes qui nous permettent de découvrir certains noms divins. Il faut cependant remarquer que ces noms sont tous communs parce que la créature est au principe de leur imposition.

Quant aux œuvres surnaturelles, Dieu seul peut naturellement les connaître, et il appartient à l'Esprit-Saint de nous en révéler les noms par la voix infaillible de l'Église. Ce sont, cette fois, des noms propres, signes de la vie même de Dieu, qui signifient les objets de foi tantôt d'une manière moins distincte, comme « la plénitude de grâce », tantôt d'une façon plus distincte, comme « l'Immaculée Conception ». Le passage de la révélation implicite à la révélation explicite ne consiste pas dans le passage d'une vérité à une autre vérité, mais il se définit précisément par la communication de noms plus distincts, instruments d'une connaissance plus manifeste.

Or l'Incarnation est de toutes les œuvres de Dieu la plus admirable et aussi la plus cachée. Le Saint-Esprit l'a nommée *sacramentum absconditum a saeculis in Deo* <sup>2</sup>, et le principe de cette œuvre est très distinctement nommé *Ineffabilis Deus*. Encore que la bulle de Pie IX

---

1. « Divina enim sapientia faciens mundum, sua judicia in rebus mundi instruit, secundum illud *Eccli.*, 1 : *Effudit illam super omnia opera sua* ; ita quod ipsae creaturae per sapientiam Dei factae se habent ad Dei sapientiam, cujus judicia gerunt, sicut verba hominis ad sapientiam ejus quam significant. Et sicut discipulus pervenit ad cognoscendum magistri sapientiam per verba quae ab ipso audit, ita homo poterat ad cognoscendum Dei sapientiam per creaturas ab ipso factas inspiciendo pervenire, secundum illud *Rom.*, 1 : *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Sed homo propter sui cordis vanitatem a rectitudine divinae cognitionis deviauit. Unde dicitur *Jo.*, 1 : *In mundo erat, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit*. Et ideo Deus per quaedam alia ad sui cognitionem salutiferam fideles adduxit, quae in ipsis rationibus creaturarum non inveniuntur, propter quod a mundanis hominibus, qui solas humanarum rerum considerant rationes, reputantur stulta. Et hujusmodi sunt fidei documenta. Et est simile, sicut si aliquis magister considerans sensum suum ab auditoribus non accipi per verba quae protulit, studet aliis verbis uti, per quae possit manifestare quae habet in corde » (*In I ad Cor.*, 1, 21, lect.3).

2. *Ad Ephes.*, III, 9.



ait pour objet l'Immaculée Conception, elle n'en est pas moins ordonnée à manifester davantage le mystère ineffable de l'Incarnation rédemptrice. C'est donc en dévoilant l'incomparable privilège de l'Immaculée Conception, la beauté sans pareille de ce *grand signe apparu dans le ciel*, que le Saint-Esprit nous propose ce grand signe de l'œuvre rédemptrice, apparu dans l'Église, la sainte Mère de Dieu.

Nul doute que l'Église, en proclamant la maternité divine et l'Immaculée Conception, invite la théologie à déterminer le principe propre qui commande toute la doctrine mariale. C'est que la foi en ces deux dogmes nous permet de définir la grâce de Marie comme une grâce d'ordre hypostatique. Nous disons « ordre hypostatique » car il faut distinguer *union* hypostatique et *ordre* hypostatique. Cette distinction s'impose déjà à propos du Christ : il n'y a pas que la grâce d'union qui soit d'ordre hypostatique ; la grâce habituelle du Christ, qui est une grâce capitale, est propre à cet ordre <sup>1</sup>. La grâce habituelle du Christ se distingue de toutes les autres, non par un simple degré d'intensité mais par un mode éminent qui s'enracine dans l'union hypostatique. De même, toute proportion gardée, la grâce de Marie se distingue de la nôtre. Notre grâce est une grâce commune, effet de la rédemption réparatrice, et qui obéit à la *loi commune*. En revanche, la grâce de Marie est toute singulière, privilège qui soustrait la Mère de Dieu à la loi commune. *Non enim pro te, sed pro omnibus haec lex constituta est* (ESTHER, XV, 13). Et non seulement la grâce de la maternité divine appartient à cet ordre, mais aussi la grâce « *gratum faciens* » de Marie. En d'autres termes, la grâce de Marie se distingue elle encore de la nôtre, par un mode éminent propre à l'ordre hypostatique.

Cette doctrine repose sur une saine intelligence de l'œuvre de Rédemption. Rappelons les premières lignes de la bulle de l'Immaculée Conception : « Dieu ineffable, dont les voies sont miséricorde et vérité, dont la volonté est toute-puissance, dont la sagesse atteint d'une extrémité jusqu'à l'autre avec une force souveraine et dispose tout avec une merveilleuse douceur, avait prévu de toute éternité la déplorable ruine en laquelle la transgression d'Adam devait entraîner tout le genre humain ; et dans les profonds secrets d'un dessein caché à tous les siècles, il avait résolu de *parfaire, dans un mystère encore plus caché [sacramento occultiore complere], par l'Incarnation du Verbe, le premier ouvrage de sa bonté . . .* » <sup>2</sup>

1. « . . . Gratia habitualis non intelligitur ut praecedens unionem, sed ut consequens eam, sicut quaedam proprietas naturalis. Unde et Augustinus dicit, in *Enchirid.* [c.40], quod *gratia est quodammodo Christo homini naturalis* » (IIIa Pars, q.7, a.13, ad 2).

2. « Ineffabilis Deus, cujus viae misericordia et veritas, cujus voluntas omnipotentia, et cujus sapientia attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter, cum ab omni aeternitate praeviderit luctuosissimam totius humani generis ruinam ex Adami transgressionem derivandam, atque in mysterio a saeculis abscondito primum suae bonitatis opus decreverit per Verbi incarnationem sacramento occultiore complere . . . »



La grâce du Christ : voilà qui distingue notre état de celui d'Adam. L'ordre surnaturel nouveau, à la différence de l'ordre de justice originelle, s'appuie sur l'Incarnation rédemptrice. Ce qui signifie que Dieu, dans son amour miséricordieux et infini, a voulu fonder l'ordre hypostatique au principe de cet ordre nouveau. Mais en quoi consiste l'ordre hypostatique ? Le terme « hypostatique », dans la théologie de l'Incarnation, nous réfère à la Personne du Verbe. L'union au Verbe divin définit l'ordre hypostatique.

Mais c'est une union toute singulière puisque le Verbe se fait substantiellement homme : l'Homme-Dieu, Fils naturel du Père, tandis que Marie devient Mère naturelle du Verbe <sup>1</sup>. Un Dieu est de sa race, *de stirpe David*. Elle est reliée par et dans sa nature même à une Personne divine. Par sa mère naturelle, le Fils de Dieu entre dans le monde, devient membre de la famille humaine, et Marie, par sa réelle relation au Fils, se trouve unie au *genus Dei* <sup>2</sup>. Or chacun reçoit de Dieu la grâce qui convient à son rôle <sup>3</sup>. La bienheureuse Vierge est appelée pleine de grâce, non pas en raison de la grâce elle-même, mais parce qu'elle a reçu la grâce qui devait suffire à l'état pour lequel Dieu l'avait choisie, savoir : celui d'être mère de son Fils unique <sup>4</sup>. En d'autres termes, la maternité de Marie devient la mesure de sa grâce sanctifiante. En effet, une *forme*

1. *IIIa Pars*, q.35, a.3, c.

2. « ... Excellit [Maria] angelos in familiaritate divina, et ideo hoc designans angelus dixit : *Dominus tecum*, quasi dicat : Ideo exhibeo tibi reverentiam, quia tu familiarior es Deo quam ego, nam dominus est tecum. Dominus, inquit, pater cum eodem filio, quod nullus angelus, nec aliqua creatura habuit. LUC., I : *Quod enim nascetur ex te sanctum, vocabitur filius Dei*. Deus filius in utero. ISA., XII : *Exulta, et lauda, habitatio Sion, quia magnus in medio tui sanctus Israel*. Aliter est ergo Dominus cum Beata Virgine, quam cum angelo ; quia cum ea, ut filius, cum angelo, ut Dominus. Dominus Spiritus Sancti, sicut in templo, unde dicitur : Templum Domini, sacrarium Spiritus Sancti, quia concepit ex Spiritu Sancto. LUC., I : *Spiritus Sanctus superveniet in te* : sic ergo familiarior cum Deo est Beata Virgo, quam angelus : quia cum ipsa Dominus Pater, Dominus Filius, Dominus Spiritus Sanctus, scilicet tota Trinitas. Unde cantatur de ea : « Totius Trinitatis nobile trichinium ». Hoc autem verbum, *Dominus tecum*, est nobilius verbum quod sibi dici possit. Merito ergo angelus reveretur Beatam Virginem, quia mater Domini, et ideo domina est » [*Expositio super salutatione angelica dans Opuscula* (edit. MANDONNET), T.IV, pp.458-459].

3. *IIIa Pars*, q.27, a.5, ad 1.

4. « ... Beata Virgo dicitur plena gratia, non ex parte ipsius gratiae, quia non habuit gratiam in summa excellentia qua potest haberi, nec ad omnes effectus gratiae : sed dicitur fuisse plena gratia per comparisonem ad ipsam, quia scilicet habebat gratiam sufficientem ad statum illum ad quem erat electa a Deo, ut scilicet esset mater Dei » (*IIIa Pars*, q.7, a.10, ad 1). — « Unicuique a Deo datur gratia, secundum hoc ad quod eligitur. Et quia Christus, inquantum est homo, ad hoc fuit praedestinatus et electus ut esset *praedestinatus Filius Dei in virtute sanctificationis*, hoc fuit proprium sibi, ut haberet talem plenitudinem gratiae quod redundaret in omnes : secundum quod dicitur JOAN., 1, 16 : *De plenitudine ejus nos omnes accepimus*. Sed beata Virgo Maria tantam gratiae obtinuit plenitudinem, ut esset propinquissima auctori gratiae : ita quod eum qui est plenus omni gratia, in se reciperet ; et, eum pariendo, quodammodo gratiam ad omnes derivaret » (*Ibid.*, q.27, a.5, ad 1).



supérieure<sup>1</sup> de sainteté convient à une dignité telle, *ut nihil majus fieri queat*<sup>2</sup>.

En quoi consiste cette forme supérieure de sainteté? Sur le plan physique, Adam est principe de Marie : elle fait donc partie du genre humain. Tandis que, moralement, elle appartient au *genus Dei* : elle est complètement soustraite au *caput morale* qu'est Adam. Par la grâce initiale, un Dieu est son unique principe. C'est pourquoi elle peut dire : *Je suis de la race de Dieu*. Ces paroles revêtent alors un sens qui lui est approprié.

Aussi la bulle de l'Immaculée Conception nomme-t-elle Marie *proprium Dei opus primum*, « Celle qui devait concevoir le premier-né de toute créature »<sup>3</sup>. Ainsi est-elle *Genita ut principium*. Elle, « la seule et unique fille non de la mort, mais de la vie »<sup>4</sup>. Elle est « La Reine sortie de la bouche du Très-Haut »<sup>5</sup>.

Dieu le Père, principe de la mission visible du Verbe qui s'opère en Marie, l'a prédestinée à un effet supérieur de mission invisible. Mission invisible du Verbe et de l'Esprit-Saint d'un ordre supérieur. En effet, l'ordre hypostatique est un ordre de grâce et de grâce absolument parfaite, parce qu'il procède de l'amour divin le plus parfait.

Marie est au-dessus de la loi commune. Voilà pourquoi sa grâce ne pourrait être une grâce commune. Tout en elle est privilège. Sa grâce initiale la sépare de la masse corrompue du péché. Rachetée d'une manière sublime, par voie de rédemption préservatrice, elle devient co-principe de rédemption réparatrice.

Elle est assimilée au Christ de la façon la plus intime. « Beata . . . Virgo non est assumpta in ministerium a Domino, sed in consortium et adjutorium, juxta illud : *Faciamus ei adjutorium simile sibi* »

1. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus theologicus* (edit. SOLESMES), T.IV, disp.37, a.2, n.41, p.363 b : « Spiritus S. supervenit in Virginem ut esset mater Dei, et attingeret sic ordinem hypostaticum, supponendo illam esse plenam gratia : sic enim prius Angelus eam gratia plenam nominavit, quam diceret Spiritum S. superventurum in illam. Et sic dignitas maternitatis congrue et connaturaliter exigit sanctitatem : quia pertinet ad ipsum ordinem hypostaticum, qui de se altiore formam sanctitatis importat. Quod si de potentia absoluta esset maternitas sine sanctitate, tunc non superveniret in eam Spiritus S. per modum missionis simpliciter, quia non inhabitaret in ea : sed secundum missionem secundum quid, quatenus efficeret tale donum maternitatis simul cum aliis personis, ratione cujus exigebat ad eam disponi per gratiam et per ipsam missionem personarum. Et sic in ipsa maternitate aliquid de personarum missione exigitur, saltem sicut ad alia dona supernaturalia disponentia ad gratiam aut cum illa congruitatem habentia, ut de fide et spe aliisque divinis illustrationibus dicemus. »

2. LÉON XIII, encyclique *Quamquam pluries*.

3. « [Maria] concipi siquidem primogenitum oportebat, ex qua concipiendus et omnis creaturae primogenitus . . . [B. Virgo] proprium Dei opus primum extiterit » (*Ineffabilis Deus*).

4. « . . . Unam et solam non mortis sed vitae filiam . . . » (*Ibid.*).

5. « . . . Reginam illam, quae . . . ex ore Altissimi prodivit omnino perfecta . . . » (*Ibid.*).



(*Gen.*, II, 18) <sup>1</sup>. En vertu de sa forme supérieure de sainteté, elle est à l'égard des autres membres de l'Église comme un « agens æquivocum ». Plus que toute autre personne créée, plus que les hiérarchies des anges toutes ensemble, elle est une cause universelle *in causando* <sup>2</sup>. Et dans l'œuvre de rédemption et dans la distribution des grâces elle est la Médiatrice universelle.

MAURICE DIONNE.



1. *Mariale sive quaestiones super Evangelium « Missus est »*, attribué à SAINT ALBERT LE GRAND, q.42 (edit. BORGNET), T.37, p.81 a.

2. « Tertio [plena fuit gratia], quantum ad refusionem in omnes homines. Magnum enim est in quolibet sancto, quando habet tantum de gratia, quod sufficit ad salutem multorum : sed quando haberet tantum, quod sufficeret ad salutem omnium hominum de mundo, hoc esset maximum, et hoc est in Christo, et in Beata Virgine . . . Et ideo dicit ipsa, *Eccli.*, XXIV : *In me omnis spes vitae et virtutis*. Sic ergo plena est gratia, et excedit angelos in plenitudine gratiae . . . et [est] illuminatrix in alios, quantum ad totum mundum, et ideo assimilatur soli, et lunae » (*Expositio super salutatione angelica*, edit. cit., p.458).

# Aristote et les caractères généraux d'une théorie scientifique

---

Nous n'entendons pas exposer ici l'ensemble de la pensée d'Aristote touchant la nature et la méthode de cette partie de la doctrine naturelle correspondant à ce que l'on appelle aujourd'hui les sciences expérimentales. Nous laissons délibérément de côté la question des relations de ce savoir à la mathématique, de sa place dans la doctrine naturelle, etc. Il s'agit seulement, à propos des théories physiques, de mettre les principes du Philosophe en regard de ceux que nous découvrons en interrogeant les savants modernes et les philosophes de la science.

Le présent article veut chercher une réponse aux questions suivantes : La méthode d'Aristote est-elle aussi périmée qu'on le prétend en certains milieux ? Ses remarques sur le rôle de l'hypothèse, sur la nécessité de s'attacher aux faits, sur l'autorité souveraine de ces mêmes faits, etc., ne sont-elles pas toujours extrêmement pertinentes ? Sa façon de discuter telle ou telle théorie sur la cause, par exemple, des comètes ou des tremblements de terre, est-elle si différente des procédés modernes de confirmation des hypothèses ? En un mot, est-il vrai que le progrès des sciences expérimentales a complètement bouleversé les idées aristotéliciennes touchant la méthode et les instruments de la partie dialectique de la doctrine naturelle ? <sup>1</sup>

## I. LES REPROCHES QUE L'ON FAIT À ARISTOTE

Une opinion largement répandue affirme qu'Aristote n'a eu aucune idée de la méthode expérimentale. On se la transmet fidèlement d'auteur à auteur, sans se donner la peine de la vérifier, même aujourd'hui, à une époque où l'on fait si grand état de la rigueur et de la précision scientifiques. On accuse le Stagirite de négliger l'expérience, de trop accorder à la raison, de faire de la science un jeu de concepts, de tenir pour immuables des théories provisoires, etc. On lui reproche de n'avoir pas compris l'importance de l'analogie et de l'hypothèse, d'avoir bâti une logique bonne seulement pour régler des débats purement dialectiques, en un mot, d'avoir sombré dans le verbalisme.

---

1. Nous entendons ici le mot « dialectique » au sens de « procéder λογικῶς ou διαλεκτικῶς », tel qu'ARISTOTE l'entend dans les *Physiques*, et tel que défini par SAINT THOMAS dans l'*Expositio in Boethium de Trinitate*, q.6, a.1, Resp. ad primam quaestionem, c'est-à-dire le « processus rationalis ex terminis ».

Pour plus de précisions, demandons l'opinion de quelques auteurs. Dans un ouvrage récent, M. Pierre Rousseau prétend qu'Aristote est arrivé « aux plus singulières interprétations », pour avoir voulu expliquer le monde physique en se réfugiant dans la métaphysique. Il ajoute :

Naturellement, le monde physique ainsi schématisé ne se laisserait pas facilement appréhender par l'expérience. Aussi bien la méthode aristotélécienne répugne-t-elle à l'expérience, et se sert-elle, pour expliquer les phénomènes, d'un instrument qui n'est pas moins métaphysique que la métaphysique elle-même : la logique, outil fondamental de la science, au dire du Stagirite.

...

La science athénienne étant purement une analyse de concepts et d'opinions, sa méthode doit donc consister en un discours, une dialectique impeccables capables de séparer le vrai du faux. La logique devient une sorte de syntaxe du langage bien fait, un procédé basé sur l'emploi du syllogisme, qui ramène tous les événements à un examen formel...

Que cet appareil logique s'ajuste parfaitement à la science de l'époque, le fait est indéniable, puisque tous deux ne sont que verbalisme<sup>1</sup>.

Après avoir admis qu'Aristote fut un « observateur remarquable », François Russo énonce le jugement général suivant :

D'un point de vue plus général, l'œuvre d'Aristote manifeste une confiance excessive dans les possibilités de l'esprit et une méconnaissance de la fécondité du recours à l'expérience. Nous sommes choqués de l'aspect définitif, achevé, sous lequel y sont présentées les propositions scientifiques ; cette assurance s'accentuera chez les disciples et les commentateurs. On sait le caractère fondamental et indiscutable, dans la science aristotélécienne, des notions d'éléments, de mouvement circulaire des astres, d'incorruptibilité des corps célestes. Combien est sommaire la base expérimentale de ces observations ! Cette raison satisfaite à bon compte contraste avec la prudente et modeste raison scientifique des modernes. Ainsi fixée, la science aristotélécienne n'allait bientôt plus être que verbale et livresque<sup>2</sup>.

Meyerson prétend que la véritable doctrine d'Aristote « n'est pas une physique, mais une logique ». Il fait sienne l'opinion de Paul Tannery :

On ne peut mieux caractériser les traits distinctifs de cette méthode que ne l'a fait Paul Tannery : « D'une part, tendance à s'attacher aux

1. PIERRE ROUSSEAU, *La conquête de la science*, Paris, Fayard, 1950, p.11.

2. FRANÇOIS RUSSO, *Histoire de la pensée scientifique*, Paris, La Colombe, 1951, p.23. — À ce texte, reprochant à ARISTOTE « une confiance excessive dans les possibilités de l'esprit », nous pouvons opposer ces remarques de F. S. C. NORTHROP qui, de son côté, semble trop restreindre le rôle des hypothèses ou suppositions dans les travaux du Stagirite : « With respect to Aristotle, it should be noted that his science was so excessively qualitative and lacking in predictive power, not, as so many have supposed, because he was a speculative arm-chair thinker, but because he was such a pure empiricist, and so exclusively inductive in his procedure, using only the methods of observation, description and classification » (*The Logic of the Sciences and the Humanities*, New York, Macmillan, 1948, p.37).



phénomènes tels que les sens les révèlent à l'observation superficielle et grossière, on peut même dire respect marqué pour les croyances vulgaires, du moment où elles ne sont pas visiblement erronées ; d'autre part, tendance à remonter le plus haut possible et le plus tôt possible dans la série des causes, mais cela par simple analyse du concept et sans aucun retour nouveau à l'expérience. » <sup>1</sup>

En somme, la même idée revient constamment : la science aristotélicienne se borne à analyser des concepts ; elle se garde bien de faire appel à l'expérience de peur que celle-ci ne vienne ébranler les dogmes en cours.

## II. REMARQUES PRÉLIMINAIRES SUR CES REPROCHES

Que valent ces reproches ? Tout d'abord, il semble très paradoxal qu'un homme qui a fait, en biologie par exemple, des découvertes remarquables, étonnantes même pour son temps, au témoignage de l'éminent historien, Charles Singer, ait eu une idée si confuse de la méthode expérimentale. La disproportion est vraiment un peu forte.

Aristote fut en effet le créateur de la biologie. « ... C'est Aristote qui en fit une science », dit le biologiste D'Arcy W. Thompson <sup>2</sup>. Nous devons à Darwin le témoignage suivant : « Linné et Cuvier, dit-il, ont été mes deux divinités ; mais ce ne sont que de simples écoliers en comparaison du vieil Aristote. » <sup>3</sup> Charles De Koninck écrit :

Sans doute la connaissance de la portée de ces instruments [de la science], de leur fécondité et leur propre perfectionnement seront liés à l'évolution historique des sciences. Aristote n'a pas entrevu l'ampleur que prendrait la science physico-mathématique qui restait pour lui bornée à l'astronomie, l'optique, l'acoustique, et la mécanique ; ni l'ampleur de l'usage de la doctrine logique, de la dialectique, et des artifices pratiques dans l'investigation de la nature. Mais il reste qu'il a mieux caractérisé ces types de connaissance et d'instruments qu'on ne l'ait fait depuis <sup>4</sup>.

En lisant certains exposés du développement de la méthode scientifique, on a l'impression que celle-ci fut un secret gardé jalousement par les dieux jusqu'à l'époque de Galilée et de Descartes. On ferait bien de méditer un peu cette remarque d'Einstein : « Toute la science n'est rien de plus qu'une épuration de la pensée journalière. » <sup>5</sup>

1. *Identité et réalité*, Paris, Alcan, 1932, pp.367-368.

2. Cité par J.-M. LE BLOND, *Aristote, philosophe de la vie*, Paris, Aubier, 1945, p.7.

3. *Ibid.*, p.8.

4. *Les sciences expérimentales sont-elles distinctes de la philosophie de la nature ?* dans *Culture*, 1941, IV, p.470.

5. *Conceptions scientifiques, morales et sociales*, trad. SOLOVINE, Paris, Flammarion, 1952, p.66.

On chercherait en vain, dans les œuvres d'Aristote, une étude générale et systématique de la méthode scientifique, que l'on pourrait mettre aujourd'hui telle quelle entre les mains des étudiants. En effet, une telle étude continue de dépendre de l'histoire des sciences et ne peut cesser de s'appuyer sur l'analyse des procédés concrets mis en œuvre par les savants. Les anciens ne possédaient point de tels matériaux en quantité suffisante. Comme le remarquait Bergson, la seule marche naturelle, c'est de commencer par faire de grandes découvertes. Ensuite seulement l'esprit d'invention peut se replier sur lui-même « pour s'analyser et pour déterminer ainsi les conditions générales de la découverte scientifique »<sup>1</sup>.

Il est sûr qu'Aristote était loin de soupçonner l'ampleur du rôle que joueraient un jour la mensuration, l'expérimentation, l'hypothèse, l'« idéalisation », etc. Mais cela ne devait pas nécessairement l'empêcher et, de fait, ne l'a pas empêché, d'établir certains principes de base de la méthode expérimentale.

Personne ne songe à nier qu'Aristote ait fait usage d'un grand nombre d'hypothèses sur une base expérimentale sommaire et trop étroite. Certes, rien n'est plus aisé que de les juger trop hâtives — à notre point de vue avantageux. Mais n'est-ce pas là, au fond, la condition de toutes les hypothèses? Et cette condition découle du fait qu'elles sont destinées à anticiper sur la réalité, à servir de moyens pour ouvrir à la science des sentiers encore inconnus. C'est là, aussi bien, l'enseignement constant de Claude Bernard. Pour commencer ses travaux de confirmation, le savant ne doit pas attendre de posséder des hypothèses parfaitement définies et totalement libres de difficultés et d'incohérences. Assez souvent, les hypothèses n'acquièrent que peu à peu leur forme définitive, par un jeu de va-et-vient entre les suppositions et les faits. Louis de Broglie reconnaît qu'en physique, la plus exacte des sciences expérimentales, toute théorie contient des postulats arbitraires.

En somme, dit-il, les postulats fondamentaux [de la théorie probabiliste générale de la Mécanique ondulatoire] énoncés plus haut se justifient par la possibilité de fonder sur eux une théorie cohérente, compatible avec tous les faits expérimentaux, et par l'impossibilité de trouver un autre système possédant les mêmes qualités. En réalité, toutes les théories physiques se sont toujours justifiées par des raisons de ce genre, car à la base de toute théorie physique, il y a des postulats arbitraires, et c'est le succès de ces postulats qui en légitime l'emploi<sup>2</sup>.

Nul doute que plusieurs siècles de progrès scientifiques n'aient mis en plein relief les insuffisances des théories anciennes. Mais qu'on n'oublie pas sous quel jour apparaîtront, dans quelques siècles,

1. *La pensée et le mouvant*, Paris, Alcan, 1934, pp.257-258.

2. *La physique nouvelle et les quanta*, Paris, Flammarion, 1937, pp.226-227.

les théories en vogue aujourd'hui. Rappelons-nous les remarques de cet esprit fin et subtil que fut Henri Poincaré :

Chaque siècle se moquait du précédent, l'accusant d'avoir généralisé trop vite et trop naïvement. Descartes avait pitié des Ioniens ; Descartes à son tour nous fait sourire ; sans doute nos fils riront de nous quelque jour<sup>1</sup>.

Aristote, dit-on, a aussi commis l'erreur de considérer comme définitifs certains principes qui n'étaient que des hypothèses provisoires. Admettons qu'il ait pu se croire en possession d'arguments rigoureux en faveur de telle ou telle proposition. Mais cela n'infirmes pas sa position de base : les théories doivent rester constamment soumises aux apparences sensibles, à l'expérience du sens.

D'ailleurs, on semble un peu pressé d'attribuer à Aristote ces prétentions à la certitude. Le texte de Russo, cité plus haut, place l'incorruptibilité des corps célestes parmi les hypothèses que le Stagirite aurait admises comme certaines. Celui-ci signale pourtant que si les faits paraissent confirmer la théorie<sup>2</sup>, cette confirmation n'est cependant pas absolue.

Ce qui apparaît au sens, dit-il, suffit à nous en convaincre *au moins d'une conviction (πίστις) humaine*. Car depuis toujours, autant que les documents qui nous sont parvenus l'attestent, aucun changement ne semble avoir eu lieu ni dans le système total du ciel le plus éloigné, ni dans aucune de ses parties propres<sup>3</sup>.

Notons la restriction qu'il impose à la portée des observations sensibles : elles ne peuvent dépasser la « conviction humaine », c'est-à-dire, remarque saint Thomas, une manière de certitude appuyée sur des observations faites pendant un court espace de temps et sur des objets éloignés. Et saint Thomas développe comme suit cette idée :

Néanmoins ceci n'est pas nécessaire, mais probable seulement. En effet, plus une chose est de longue durée, plus il faut de temps pour apercevoir son changement ; ainsi le changement qui a lieu dans l'homme ne s'aperçoit pas dans un laps de deux ou trois années autant que le changement d'un chien dans le même temps, ou d'un animal de vie plus brève. On pourrait donc toujours dire que bien que le ciel soit naturellement périssable, il est de si longue durée, que tout le temps dont nous avons mémoire ne suffit pas à apercevoir son changement<sup>4</sup>.

Dans un passage bien connu, saint Thomas fait remarquer qu'Aristote attribuait la certitude à des hypothèses inventées pour

1. *La science et l'hypothèse* (1906), Paris, Flammarion, 1935, p.168.

2. *Du Ciel*, I, ch.3, 270 b 5 (Nous avons utilisé les traductions de M. TRICOT).

3. *Ibid.*, 270 b 11-15.

4. *In I de Coelo*, lect.7, n.6.



expliquer le mouvement des planètes <sup>1</sup>. Toutefois, Aristote lui-même venait de souligner la difficulté du problème en cause et l'insuffisance des renseignements.

... Nous devons essayer, dit-il, de fournir une solution qui nous semble vraie : car nous taxons de modestie plutôt que de témérité, le zèle de celui qui, poussé par une soif ardente de la Philosophie, se contente de renseignements même de faible importance, dans les matières où nous nous heurtons au plus graves doutes <sup>2</sup>.

L'étude de l'opinion des physiciens sur la valeur des théories physiques montre que ceux « que nous avons coutume d'honorer comme les premiers à employer la véritable méthode des sciences expérimentales, les Copernic, les Képler, les Galilée, soutenaient au sujet des hypothèses physiques et astronomiques, et cela en principe et de la manière la plus résolue, une position que nous avons tort d'attribuer au Philosophe » <sup>3</sup>. Beaucoup plus près de nous, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les physiciens attribuaient à leurs théories une certitude qui semble bien près d'être absolue et croyaient que les progrès de leur science ne consisteraient plus que dans la précision des décimales. Le fait est d'autant plus cocasse qu'on était à la veille de la découverte des rayons X <sup>4</sup>, des théories de la relativité et des quanta, etc.

On dit encore qu'Aristote n'a pas connu l'expérimentation, qu'il n'a jamais, dans le but de vérifier une théorie, institué d'expériences dans lesquelles le cours normal de la nature est modifié. De là on passe immédiatement à la conclusion qu'il n'a ni connu ni pratiqué la méthode expérimentale. On admet volontiers qu'il fut un observateur, sans qu'on se donne toutefois la peine de voir comment il s'est constamment servi de ces « excellentes observations » pour juger des théories.

Quand même Aristote n'aurait guère fait d'expérimentations — il a pourtant opéré des dissections —, on devrait, avant d'affirmer qu'il ignorait la méthode expérimentale, réfléchir un instant sur le cas de l'astronomie, par exemple. La plus rigoureuse des sciences expérimentales doit se contenter de juger ses hypothèses par des

1. *In II de Coelo*, lect.17, n.2.

2. *Du Ciel*, II, ch.12, 291 b 24-28.

3. CHARLES DE KONINCK, *art. cit.*, p.471. — Cf. DUHEM, *La théorie physique*, Paris, Rivière, 1914, pp.54ss.

4. « Milikan, qui était présent à la réunion de la Société de physique de Berlin, où Röntgen exposa ses recherches et leur étonnant résultat, commenta en ces termes la stupeur des assistants : « Nous commençâmes tous à voir que les physiciens du XIX<sup>e</sup> siècle s'étaient pris un peu trop au sérieux, et que nous n'étions pas allés tout à fait aussi « loin que nous le pensions dans l'étude de l'univers, même sur la question des principes « physiques fondamentaux » » (ALBERT RANCK, *Pour connaître la pensée de Marcellin Berthelot*, Paris, Bordas, 1948, p.124).

observations. Observations rendues possibles, il est vrai, par les développements de la technique, mais observations quand même. Ce ne sont pas des expérimentations qui, en mars 1919 et encore plus récemment, confirmaient la théorie de la relativité. Claude Bernard s'est attardé à montrer que l'essence du raisonnement expérimental consiste à soumettre une idée au contrôle des faits. Maintenant, que les faits servant de critère soient obtenus par des expérimentations ou par des observations, cela n'introduit qu'une différence accidentelle dans ce raisonnement. Le terme *expérimental*, il ne faut pas l'oublier, ne signifie pas uniquement : basé sur des *expérimentations*.

### III. LES PRINCIPES JUGÉS PAR LES FAITS

Aristote admet-il que certains principes doivent être jugés d'après la façon dont ils rendent compte des faits observés? C'est là le point central de tout le problème et celui, d'ailleurs, sur lequel porte la majeure partie des critiques.

Aristote révèle sa pensée sur cette question quand il discute, par exemple, la méthode des platoniciens. Il leur reproche de ne pas voir que certains principes doivent être appréciés selon leurs résultats. Les platoniciens, pense-t-il, ne devraient pas considérer tous les principes comme s'ils étaient définitifs, mais dans l'étude de la nature il en est qu'on ne saurait admettre que si les conclusions sont conformes aux enseignements obtenus par l'expérience.

En fait, dit-il, leurs explications des données de l'expérience ne sont pas en accord avec ces données elles-mêmes. La cause en est dans la défectuosité des premiers principes qu'ils posent : ce qu'ils veulent, c'est tout faire entrer dans le cadre de certaines opinions déterminées. Il faut, en effet, probablement que, pour les choses sensibles, il y ait des principes sensibles, pour les choses éternelles des principes éternels, pour les choses corruptibles, des principes corruptibles, et, en général, les principes doivent être de même espèce que leurs objets. Nos philosophes, au contraire, par amour pour leurs principes, paraissent jouer le rôle de ceux qui, dans les discussions, montent la garde autour de leurs positions. Ils sont prêts à accepter n'importe quelle conséquence, dans la conviction qu'ils sont en possession de principes vrais : comme si certains principes ne devaient pas être jugés d'après leurs résultats et surtout de leur résultat final. Et ce résultat final, qui, dans le cas d'une science de la production, est l'œuvre réalisée, est, dans la science de la nature, l'évidence toujours souveraine de la perception sensible <sup>1</sup>.

En quoi cet enseignement d'Aristote différerait-il de celui de Claude Bernard, par exemple? Les théories n'étant point la vérité immuable, disait ce dernier, « il faut être toujours prêt à les abandonner, à les modifier ou à les changer dès qu'elles ne représentent

---

1. *Du Ciel*, III, ch.7, 306 a 5-18.

plus la réalité. En un mot, il faut modifier la théorie pour l'adapter à la nature, et non la nature pour l'adapter à la théorie »<sup>1</sup>.

Remarquons bien la formule de Claude Bernard : « *En un mot, il faut modifier la théorie pour l'adapter à la nature, et non la nature pour l'adapter à la théorie* ». Aristote exprime exactement la même idée et à peu près dans les mêmes termes quand il discute les théories des pythagoriciens sur la position de la Terre.

Ce faisant, dit-il, ils ne cherchent pas à édifier les théories et les causes pour rendre compte des faits observés, mais ils sollicitent les faits pour les faire entrer dans certaines théories et opinions qui leur sont propres, et ils s'efforcent seulement de les y accommoder. Mais il y a beaucoup d'autres philosophes qui seraient d'accord avec eux pour reconnaître qu'on ne doit pas localiser la Terre dans la région centrale, et ils puisent leur conviction non pas dans les faits, mais plutôt dans les raisonnements<sup>2</sup>.

L'enseignement constant d'Aristote est qu'« il faut se fier aux expériences plus qu'aux théories, et aux théories dans la mesure seulement où elles sont reconnues évidemment conformes à l'expérience »<sup>3</sup>. Pour lui, il est un ordre de principes qui sont très loin de s'imposer avec une évidence immédiate. Pour juger de leur valeur, il faut s'enquérir des conséquences de leur application<sup>4</sup>. Les logiciens de la science expérimentale moderne n'enseignent point aujourd'hui une autre doctrine que celle-là. En ce domaine particulier, ce ne sont

1. *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, Baillière, 1865, p.70.

2. *Du Ciel*, II, ch.13, 293 a 25-30.

3. *De la Génération des animaux*, III, ch.10, 760 b 32-33. — Au sujet de l'origine du mouvement et de l'immobilité du premier moteur, Aristote écrit : « Nous devons saisir ce point non seulement en général et en théorie, mais aussi avec référence aux faits singuliers du monde sensible. C'est en considérant ceux-ci que nous cherchons des théories générales et c'est à eux, croyons-nous, que nos théories générales doivent se conformer » (*Du Mouvement des animaux*, 698 a 10-15).

4. « Ces considérations montrent que la théorie suivant laquelle le mouvement des astres produit une harmonie, c'est-à-dire que les sons qu'ils émettent font un accord musical, en dépit de l'élégance et de l'originalité déployées par ses défenseurs, ne possède néanmoins aucune vérité... Si mélodieuse et musicale que soit la théorie, il est impossible que les faits se passent de cette façon. Non seulement, en effet, il est étrange de ne rien entendre, ce à quoi ils s'efforcent de parer par leur explication, mais il y a encore ce fait que nous ne ressentons aucune modification, indépendamment même de la perception du son. Car les bruits excessifs brisent les masses des corps inanimés eux-mêmes : par exemple, le bruit du tonnerre fend les pierres et les corps les plus résistants » (*Du Ciel*, II, ch.9, 290 b 13-35). — « Ceux qui en ont donné une [une théorie du lourd et du léger], tout en ne reconnaissant pas l'existence du vide, n'ont expliqué en rien pourquoi il y a des corps absolument légers et d'autres absolument lourds, autrement dit pourquoi des corps se meuvent toujours vers le haut, et d'autres vers le bas. En outre, en ce qui concerne le fait que certains corps de masse plus grande sont plus légers que des corps plus petits, ils n'en ont fait aucune mention ; et, pas davantage, la façon dont leurs doctrines pourraient, le cas échéant, s'accorder avec l'expérience, n'a reçu, de leur part, aucun éclaircissement » (*Ibid.*, IV, ch.2, 309 a 20-28).



pas pour eux non plus les principes qui donnent à la conclusion sa valeur ; au contraire, c'est la conclusion qui justifie les principes.

#### IV. LA NÉCESSITÉ DE L'EXPÉRIENCE

Si la science et la méthode d'Aristote n'étaient vraiment que pur verbalisme, on s'expliquerait tout de même assez mal cette importance péremptoire qu'il attache à l'expérience et que Galilée reconnut, à l'encontre des pseudo-aristotéliens de son temps. Pour celui qui étudie les choses naturelles, il insiste sur la nécessité de rester effectivement en contact avec ces mêmes choses. Si le savant est incapable d'établir de vastes principes, il faut l'attribuer à l'insuffisance de l'expérience.

La raison qui empêche d'embrasser aussi bien l'ensemble des concordances, c'est l'insuffisance de l'expérience. C'est pourquoi ceux qui vivent dans une intimité plus grande des phénomènes de la nature, sont aussi plus capables de poser des principes fondamentaux, tels qu'ils permettent un vaste enchaînement. Par contre, ceux que l'abus des raisonnements dialectiques a détournés de l'observation des faits, ne disposant que d'un petit nombre de constatations, se prononcent trop facilement. On peut se rendre compte, par ce qui précède, à quel point diffèrent une méthode d'examen fondée sur la nature des choses et une méthode dialectique : la réalité des grandeurs indivisibles résulte, en effet, pour les Platoniciens, de ce que le Triangle-en-soi serait sans cela multiple, tandis que Démocrite apparaît avoir été conduit à cette opinion par des arguments appropriés au sujet et tirés de la science de la nature <sup>1</sup>.

Nous reproduisons, en appendice à cet article, un passage du traité sur *Les Parties des animaux*, d'une portée définitive. Aristote y déclare qu'il lui reste à parler de la nature vivante, « sans laisser de côté aucun détail, ou bas, ou relevé », selon la mesure de ses forces. Même si certains de ces êtres n'offrent pas un aspect agréable, il ne faut pas « céder à une répugnance enfantine et nous détourner de l'étude du moindre de ces animaux » <sup>2</sup>.

Cet attachement aux données de l'observation n'est d'ailleurs pas chez lui une attitude purement accidentelle. Au contraire, c'est la mise en pratique de principes méthodologiques qu'il formulait comme suit : « Seuls peuvent être raisonnablement attribués à une chose les caractères révélés par l'observation dans beaucoup de cas ou dans tous les cas. » <sup>3</sup> Ou encore : « Il semble donc que le point de départ doit être . . . de recueillir les faits en chaque genre, pour exposer ensuite leur cause, et enfin leur genèse. » <sup>4</sup> Aussi, peu im-

1. *De la Génération et de la corruption*, I, ch.2, 316 a 5-14.

2. *Les Parties des animaux*, I, ch.25, 645 a 6, 16.

3. *Du Ciel*, I, ch.10, 279 b 18.

4. *Les Parties des animaux*, I, ch.1, 640 a 28. — On loue LÉONARD DE VINCI d'avoir écrit : « Nous devons commencer par l'expérience, et au moyen de celle-ci découvrir les

porte, au point de vue méthodologique, que ces observations elles-mêmes aient été accompagnées d'une foule d'erreurs, ou que leur auteur ait pensé à tort qu'elles confirmaient telle théorie. C'est là le lot de toute recherche scientifique, tout spécialement dans ses débuts.

Aristote n'a cessé de revendiquer la valeur des données de l'observation contre les raisonnements purement théoriques, même si ces derniers paraissent s'enchaîner logiquement. Il considère telle théorie comme vide et défectueuse parce qu'elle est trop vague et trop éloignée des faits. Sa doctrine est toujours la même, qu'il discute de l'immobilité de l'univers ou de la stérilité des mules.

En vertu donc de ces arguments, ces philosophes, dépassant la sensation et la dédaignant, dans la pensée qu'il faut s'en tenir au raisonnement, prétendent que l'univers est un et immobile, et même, ajoutent certains, infini, puisque toute limite finirait au vide.

Il y a donc des philosophes qui, pour les raisons indiquées, ont professé au sujet « de la Vérité » de pareilles doctrines. Mais, alors que, au point de vue théorique, ces opinions semblent s'enchaîner logiquement, par contre, si l'on considère les faits, y ajouter foi semble voisin de la démence<sup>1</sup>.

Cette théorie [sur la stérilité des mules] est trop générale et vide. En effet, toutes les théories non basées sur les principes propres en cause sont vides : elles ne sont reliées aux faits qu'en apparence, sans l'être en réalité. Comme les raisonnements géométriques doivent partir de principes géométriques, ainsi en est-il dans les autres cas... Maintenant, la base de cette théorie particulière n'est pas vraie, parce que plusieurs animaux d'espèces différentes sont interféconds, comme nous l'avons dit auparavant. De fait, nous ne devons pas étudier les questions de science naturelle de cette façon [par des considérations générales et communes], pas plus que toutes autres questions. Nous aurons plus de chance de découvrir la cause en considérant les faits particuliers aux deux espèces concernées, le cheval et l'âne<sup>2</sup>.

Et dans la critique des théories de ses devanciers, comme dans l'exposé de ses propres thèses, Aristote garde toujours présent à l'esprit le principe méthodologique que voici : bien maintenir la distinction entre *raisonner λογικῶς*, c'est-à-dire en partant de notions abstraites et communes, et *raisonner φυσικῶς*, s'appuyant sur les faits et sur les principes propres à la science en question. Nous nous contentons de signaler ce point qui demanderait une étude spéciale. Marquons toutefois comme il est paradoxal de reprocher

principes », ou encore : « Il me semble que ces sciences sont vaines et pleines d'erreur, qui ne sont pas fondées sur l'expérience, mère de toute certitude, et qui n'aboutissent pas à une expérience indiscutable, c'est-à-dire dont l'origine, le cours, et le terme ne passent pas par un des cinq sens » (Cité par R. MONNOT, dans *Bulletin de la Société astronomique de France*, mars 1935, p.108). Aucune différence ne semble séparer cette position de celle d'ARISTOTE.

1. *De la Génération et de la corruption*, I, ch.8, 325 a 13-19.

2. *De la Génération des animaux*, II, ch.8, 748 a 8.

au Philosophe de procéder par simple analyse ou manipulation de concepts généraux. C'est pourtant exactement l'erreur de méthode qu'il a lui-même dénoncée le premier. Dans une série d'arguments en faveur d'une conclusion, on le verra même parfois distinguer expressément les preuves « physiques » de celles qui ne sont que « dialectiques »<sup>1</sup>.

Très attaché à l'observation, Aristote ne manque cependant pas d'en reconnaître les insuffisances et les difficultés. Sur le problème des « corps célestes » en particulier, il fait remarquer que les données de l'expérience sont incomplètes et précaires. On trouve aujourd'hui que la base expérimentale de ses théories est bien sommaire<sup>2</sup>. Mais lui-même n'a jamais prétendu autre chose — sur ce problème en particulier comme sur d'autres du même ordre. Il s'arrête parfois dans ses exposés — qu'il traite des corps célestes ou de la génération des abeilles — pour signaler l'insuffisance des observations et affirmer que les données d'une observation plus large devront prévaloir sur les théories. Voici quelques exemples.

[Sur les corps célestes], nous ne nous trouvons posséder qu'une somme bien mince de connaissances ; en réponse à notre soif de connaître, l'observation sensible ne fournit qu'extrêmement peu d'évidences propres à servir de base à l'étude<sup>3</sup>.

... Il faut examiner pourquoi il y a multiplicité des mouvements de translation [des corps célestes], bien que ce soit à longue distance que nous tentions d'effectuer notre recherche, distance qui tient non seulement aux circonstances de lieu, mais bien plus encore au fait que nos sens ne nous rendent capables de percevoir qu'un très petit nombre des propriétés des corps célestes. Parlons-en cependant<sup>4</sup>.

Telle semble être la manière dont se produit la génération chez les abeilles, si nous considérons et la théorie et les phénomènes qui semblent se rencontrer chez elles. Cependant, ces phénomènes n'ont pas été suffisamment observés ; et s'ils le sont un jour, il faudra alors accorder crédit à l'évidence fournie par les sens plutôt qu'aux théories, et aux théories seulement dans la mesure où elles s'accordent avec les faits observés<sup>5</sup>.

1. Voir, par exemple, *Physiques*, III, ch.5, 204 b 4, 10.

2. Voir Russo, texte cité ci-dessus, p.147.

3. *Les Parties des animaux*, I, ch.5, 644 b 25-27.

4. *Du Ciel*, II, ch.3, 286 a 2-8. — « Sur ces problèmes, il est bon assurément que nous cherchions à accroître notre connaissance, bien que peu d'occasions s'en présentent et que nous soyons séparés par une distance considérable des phénomènes en question » (*Ibid.*, ch.2, 292 a 14-16).

5. *De la Génération des animaux*, III, ch.10, 760 b 27-33. — « Les mêmes régions de la Terre ne sont pas toujours humides ou sèches, mais elles changent suivant la formation ou la disparition des rivières... Mais, du fait que ce processus naturel de la Terre, pris dans sa totalité, a lieu graduellement et dans des périodes de temps qui sont immenses comparées à notre propre existence, ces phénomènes passent inaperçus, et avant qu'on puisse conserver le souvenir de leur cours du commencement à la fin, des nations entières meurent et périssent » (*Météorologiques*, I, ch.14, 351 a 19-b 12).



## V. LES SUPPOSITIONS PROBABLES

Dans la partie de la doctrine naturelle qui correspond à la science expérimentale moderne, est-il vrai que les théories d'Aristote possèdent un caractère définitif et achevé? Dans la plupart des cas, ne les présente-t-il pas plutôt comme des suppositions vraisemblables ou plausibles, comme des constructions dans lesquelles l'esprit va au-delà de l'évidence sensible?

Un des principes méthodologiques d'Aristote est de ne pas chercher en toute science le même degré de certitude<sup>1</sup>. Dans l'étude des déterminations particulières des êtres naturels, on n'exigera pas des conclusions qu'elles possèdent la même certitude que celles de la mathématique, de la métaphysique ou même des premières parties de la science naturelle. Dans le cas des choses non manifestes aux sens, comme par exemple les causes imaginées dans les théories pour expliquer les phénomènes sensibles, il ne faudra pas chercher de démonstration certaine et nécessaire. Il suffira de résoudre la question par quelque solution « possible ». Ce qu'on exigera seulement de la théorie, c'est qu'elle n'entraîne pas d'impossibilités ou d'« inconvenients », c'est-à-dire qu'elle ne conduise pas à des déductions qui seraient en désaccord avec les données de l'expérience sensible.

Avant d'exposer ses théories sur la formation des comètes, Aristote nous dit ceci touchant la nature des explications appropriées aux problèmes de cette sorte :

Étant donné que pour les choses qui ne peuvent être perçues par les sens, nous estimons en avoir fourni une explication rationnelle suffisante quand nous sommes arrivés à en montrer la possibilité : pour les phénomènes qui sont l'objet de notre présente étude, on peut penser que c'est surtout pour eux qu'il en est ainsi<sup>2</sup>.

Lorsqu'il cherche la cause de la révolution d'Est en Ouest de la sphère des fixes, Aristote avoue l'impossibilité d'expliquer tous les faits par une théorie définitive. Pour les choses difficiles et cachées, il faut se contenter d'une explication probable.

Sans doute, essayer de fournir une explication de certains faits ou de tous, sans rien omettre, peut sembler le signe d'une trop grande naïveté ou d'un zèle excessif. Toutefois cette critique n'est pas toujours juste : il faut d'abord considérer quelle raison nous pousse à parler [si c'est par amour de la vérité ou pour faire parade de sa science] et, en outre, à quelle certitude nous prétendons, si c'est à une certitude purement humaine ou à une certitude plus contraignante. Quand il arrive que des solutions plus rigoureuses sont atteintes, alors ceux qui les découvrent ont droit à la gratitude, mais, pour le moment, nous n'avons à dire que ce qui nous apparaît probable<sup>3</sup>.

1. *Seconds Analytiques*, I, ch.27 ; *Métaphysique*, II, ch.3, 995 a 1-20.

2. *Météorologiques*, I, ch.7, 344 a 5-9. Comm. de S. THOMAS, lect.11, n.1.

3. *Du Ciel*, II, ch.5, 287 b 29-288 a 2. Comm. de S. THOMAS, lect.7, nn.4-5.

De sa théorie touchant la formation de la Voie lactée, il dit ceci : « ... Il est naturel de supposer que c'est là la cause la plus propre du phénomène en question. »<sup>1</sup> Et quelques lignes plus loin : « Par suite, si nous acceptons la cause, que nous avons assignée à l'apparition des comètes comme plausible<sup>2</sup>, nous devons aussi penser que le mode de formation est le même pour la Voie lactée. »<sup>3</sup> *Plausible*, c'est-à-dire « ne comportant aucun inconvénient manifeste », comme le note saint Thomas<sup>4</sup>. Aristote consacre le IV<sup>e</sup> livre de son traité *Du Ciel* à l'étude du lourd et du léger, et des phénomènes qui les accompagnent. Il indique tout d'abord la méthode qu'il entend suivre et le degré de probabilité qu'il attachera à ses théories. « Après avoir commencé, dit-il, par considérer ce que les autres en ont dit, et développé les difficultés qu'il est nécessaire de distinguer dans l'intérêt de cette investigation, nous indiquerons ensuite ce qui nous semble probable sur ces questions. »<sup>5</sup>

Les termes *probable*, *vraisemblable* ou *rationnel*, employés pour qualifier une explication se rencontrent dans un grand nombre d'autres passages. Ceux que nous avons cités suffisent à le montrer : Aristote n'a jamais prétendu qu'il soit possible de faire des démonstrations rigoureuses en toute matière. Le seul moyen de rendre compte des choses difficiles et obscures, c'est souvent d'imaginer une solution vraisemblable ; on exigera seulement qu'elle n'entraîne pas de conséquences impossibles.

On qualifie aussi la science et la méthode d'Aristote d'« apriorisme » et de « rationalisme qualitatif » ; on lui reproche sa « confiance excessive dans les possibilités de l'esprit »<sup>6</sup>, c'est-à-dire une tendance à délaissier les faits pour s'en tenir à des constructions théoriques. À cette accusation, nous ferons deux remarques. Tout d'abord, nous l'avons vu, il est faux qu'Aristote ait négligé l'expérience : il en fit le critère de base des théories. Deuxièmement, une fois admise la suprématie des faits, il est aussi complètement faux qu'une science soit mauvaise parce qu'elle se permet des constructions théoriques ou aprioriques, posant ainsi des hypothèses qui devancent l'expérience sensible.

1. *Météorologiques*, I, ch.8, 346 a 30.

2. TRICOT cite (p.46, n.4 de sa traduction) cette remarque d'IDELER : « In verbis *ὡς εἰρημέρην μέρους* agnosce Aristotelis modestiam, quam ubique in ejus modi explanationibus prae se ferre solet. »

3. *Météorologiques*, I, ch.8, 346 b 1-3.

4. *In I Meteor.*, lect.13, n.7.

5. *Du Ciel*, IV, ch.1, 308 a 5-7. — « Admettons que tel soit le nombre des Sphères : il y aura donc un nombre égal de substances et de principes immobiles. C'est là ce qu'il est conséquent de penser ; mais qu'il faille l'admettre nécessairement, je laisse à de plus habiles le soin d'en décider » (*Métaphysique*, XII, ch.8, 1074 a 14-17).

6. F. RUSSO, *op. cit.*, pp.22-23.



Le véritable esprit scientifique ne se manifeste pas tant par l'habileté à recueillir des faits que par sa capacité d'inventer des suppositions susceptibles d'expliquer les faits connus. Il vaut beaucoup mieux que l'esprit soit trop prompt à inventer, que de rester à court devant les faits. Au fond, l'attitude d'Aristote est plus « scientifique » que celle de certains savants modernes qui manifestaient une défiance excessive à l'égard des hypothèses, ne voulant rien admettre dans leurs systèmes qui ne fût entièrement tiré de l'expérience. S'il rejette les théories qu'il juge par trop invraisemblables et fantaisistes<sup>1</sup>, Aristote ne se fait pas faute, cependant, d'user de suppositions pour suppléer aux déficiences des données sensibles ou à l'absence de raisonnements rigoureux.

Plusieurs des textes cités précédemment contenaient cette idée de supposition ; en voici quelques autres.

Nous devons supposer [dans la théorie de la Voie lactée] que ce qui arrive pour une seule étoile arrive aussi pour le Ciel tout entier et pour la translation supérieure dans son ensemble. Car il est raisonnable de penser que si le mouvement d'une seule étoile excite une flamme, celui de toutes les étoiles a un résultat semblable . . .<sup>2</sup>.

Il ne peut y avoir d'autres mouvements de translation, en plus de ceux que nous avons signalés ; c'est ce qu'il est rationnel de supposer d'après la considération des êtres en mouvements<sup>3</sup>.

En ce qui concerne la forme de chaque astre, ce qu'on peut supposer avec le plus de vraisemblance, c'est leur sphéricité<sup>4</sup>.

L'énoncé de ces suppositions est souvent précédé du terme *εὐλογος*, qui signifie *vraisemblable* ou *raisonnable*. J.-M. Le Blond, qui a étudié l'usage qu'Aristote fait de ce terme, a relevé une cinquantaine de passages où son emploi marque, dit-il, « un jugement *constructif*, progressif, auquel Aristote n'attache qu'une valeur probable, — succédané de l'observation ou de la déduction nécessaire à partir de l'observation »<sup>5</sup>.

## VI. LES TRAITS ESSENTIELS DE LA MÉTHODE SCIENTIFIQUE

Au risque d'étonner certains historiens, disons que l'œuvre d'Aristote contient de nombreux et d'excellents exemples, même de l'emploi de la méthode scientifique. Il ne faut pas pousser la naïveté

1. *Du Ciel*, II, ch.8, 289 b 22.

2. *Météorologiques*, I, ch.8, 346 a 6-9.

3. *Métaphysique*, XII, ch.8, 1074 a 24-26.

4. *Du Ciel*, II, ch.11, 291 b 12.

5. J.-M. LE BLOND, *Eulogos et l'argument de convenance chez Aristote*, Paris, Les Belles-Lettres, 1938, p.24.

jusqu'à y chercher des procédés ou des artifices qui n'ont vu le jour qu'au <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle, comme les définitions par la seule description du procédé de mesure, par exemple. Mais l'absence de tels procédés ou artifices n'empêche pas le raisonnement expérimental d'y apparaître très nettement.

Sans doute les théories scientifiques d'Aristote sont périmées et plusieurs peuvent aujourd'hui nous paraître naïves. Mais cela ne les empêche nullement d'avoir été bonnes à leur époque, compte tenu des circonstances ainsi que des faits alors connus <sup>1</sup>. Sans doute aussi beaucoup de ses observations sont inexactes ou incomplètes. Mais c'est bien plutôt le contraire qui serait étonnant — après tant de siècles de travaux scientifiques. Lui-même, d'ailleurs, nous a souvent avertis de la difficulté de créer des théories adéquates et de faire des observations justes et suffisantes, ainsi que de la nécessité où il était de s'en tenir à ce qui lui parut probable ou vraisemblable.

Toutefois, n'oublions pas qu'un savant peut employer la méthode expérimentale d'excellente façon, même si les théories qu'il imagine sont fausses, et même si les observations qui servent de point de départ ou de moyen de confirmation sont inexactes ou incomplètes. Nous pouvons aussi dégager et établir cette méthode en l'étudiant à l'œuvre sur de telles théories et de telles observations. S'il fallait prendre, pour matériel de cette étude, des théories définitives et des observations parfaites, il faudrait ajourner indéfiniment la recherche des principes qui guident le savant dans ses travaux. Pascal, qui s'y connaissait en la matière, disait des anciens : « Ils doivent être admirés dans les conséquences qu'ils ont bien tirées du peu de principes qu'ils avaient, et ils doivent être excusés dans celles où ils ont plutôt manqué du bonheur de l'expérience que de la force du raisonnement. » <sup>2</sup>

En discutant les théories de ses prédécesseurs, Aristote prend soin d'en déduire les conséquences et de les soumettre au contrôle des faits <sup>3</sup>. Quand il énonce ses propres théories, il expose les faits qui les corroborent. Touchant les tremblements de terre, par exemple, il écrit : « Notre manière de voir a été confirmée en maints endroits par l'expérience sensible. » Puis il énumère une dizaine de faits qui découlent de sa théorie, en reçoivent leur explication et, par là même, la confirment <sup>4</sup>.

Nous trouvons donc chez Aristote ce jeu de va-et-vient entre les suppositions et les faits, ou ce dialogue entre la théorie et l'expérience, qui constitue la caractéristique fondamentale de la méthode scientifique. Nous y découvrons cette méthode dans son origine et dans ses

1. Voir les réflexions de PASCAL sur les anciennes théories de la Voie lactée, de l'incorruptibilité des corps célestes et du vide, dans le texte reproduit ci-dessous, p.165.

2. *Ibid.*

3. Voir, par exemple, les textes reproduits ci-dessous, pp.162-164.

4. *Météor.*, II, ch.8, 366 b 30-369 a 9.



premières démarches ; nous y voyons fonctionner ses rouages essentiels. Pour révéler au lecteur ce dialogue entre la théorie et l'expérience, pour lui faire comprendre la véritable attitude scientifique, des ouvrages comme les *Météorologiques* ou le traité *Du Ciel* — tout comme *L'Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* de Claude Bernard — valent bien (pour rester modéré dans nos affirmations) nombre de manuels scientifiques modernes et nombre de traités modernes de philosophie des sciences.

ÉMILE SIMARD.

## APPENDICE

---

### I. ARISTOTE, SUR LA BEAUTÉ ET LA FINALITÉ DANS LA NATURE

Parmi les substances de la nature, les unes, sans commencement ni fin, existent pendant toute l'éternité, les autres sont sujettes à naître et à périr. Sur les premières, si élevées — et divines — qu'elles soient, nous ne nous trouvons posséder qu'une somme bien mince de connaissances ; en réponse à notre soif de connaître, l'observation sensible ne fournit qu'extrêmement peu d'évidences propres à servir de base à l'étude. Au sujet des substances périssables, au contraire, Plantes et Animaux, nous nous trouvons en meilleure situation pour les connaître, puisque nous vivons avec elles. Des données que nous possédons, on peut tirer beaucoup sur chaque genre, si l'on veut prendre assez de peine. Mais les deux études ont chacune leur attrait. — Pour les êtres éternels, les pauvres connaissances que nous en atteignons nous apportent cependant, en raison de l'excellence de cette contemplation, plus de joie que toutes les choses qui nous entourent, tout juste comme un coup d'œil fugitif et partiel sur des personnes aimées nous donne plus de joie que la connaissance exacte de beaucoup d'autres choses, si considérables qu'elles soient. Mais, d'un autre côté, pour la certitude et l'étendue de la connaissance, la science des choses terrestres a l'avantage. De plus, ces choses sont tout près de nous, elles sont familières, et cela balance, dans une certaine mesure, l'intérêt de la philosophie sur les êtres divins. Et puisque nous avons déjà traité de ces êtres divins, et que nous avons dit ce qui nous en semble, il nous reste à parler de la nature vivante, sans laisser de côté aucun détail, ou bas, ou relevé, selon la mesure de nos forces. À vrai dire, certains de ces êtres n'offrent pas un aspect agréable ; mais la connaissance du plan de la Nature en eux réserve à ceux qui peuvent saisir les causes, aux philosophes de race, des jouissances inexprimables. En vérité, il serait déraisonnable et absurde que nous trouvions du plaisir à contempler les images de ces êtres, parce que nous y saisissons en même temps le talent du sculpteur et du peintre, et que, les examinant en eux-mêmes, dans leur organisation par la Nature, nous n'éprouvons pas une joie plus grande encore de cette contemplation, au moins si nous pouvons saisir l'enchaînement des causes. Il ne faut donc pas céder à une répugnance enfantine et nous détourner de l'étude du moindre de ces animaux. En toutes les parties de la Nature il y a des merveilles ; on dit qu'Héraclite,

à des visiteurs étrangers qui, l'ayant trouvé se chauffant au feu de sa cuisine, hésitaient à entrer, fit cette remarque : « Entrez, il y a des dieux aussi dans la cuisine. » Eh bien, de même, entrons sans dégoût dans l'étude de chaque espèce animale : en chacune, il y a de la nature et de la beauté. Ce n'est pas le hasard, mais la finalité qui règne dans les œuvres de la nature, et à un haut degré ; or, la finalité qui régit la constitution ou la production d'un être est précisément ce qui donne lieu à la beauté.

Et si quelqu'un trouvait méprisable l'étude des autres animaux, il lui faudrait aussi se mépriser lui-même, car ce n'est pas sans avoir à vaincre une grande répugnance qu'on peut saisir de quoi se compose le genre Homme, sang, chair, os, veines, et autres parties comme celles-là.

(*Les Parties des animaux*, I, ch.5, 644 b 22-645 a 30 [trad. LE BLOND].)

## II. LA CRITIQUE QUE FAISAIT ARISTOTE DES ANCIENNES THÉORIES SUR L'ORIGINE DES COMÈTES

Ces différents systèmes [les anciennes théories] entraînent des impossibilités, dont les unes sont communes à tous, et les autres particulières.

C'est d'abord le cas pour ceux qui prétendent que la comète est l'une des planètes. Car toutes les planètes ne restent en arrière du Soleil que dans le cercle du Zodiaque, alors que beaucoup de comètes ont été observées en dehors de ce cercle. Ensuite, on a vu souvent apparaître plus d'une seule comète en même temps. En outre, si la chevelure est due à la réflexion, comme le soutiennent Eschyle et Hippocrate, cette planète devrait apparaître aussi sans chevelure, puisqu'elle reste en arrière du Soleil vers d'autres lieux encore et qu'elle n'a pas partout de chevelure. Mais, en réalité, on n'a jamais vu d'autre planète que les cinq que nous connaissons, et toutes les cinq sont souvent visibles au-dessus de l'horizon en même temps. En outre, aussi bien quand toutes les planètes sont visibles que lorsque quelques-unes ne le sont pas, mais sont cachées en raison du voisinage du Soleil, souvent les comètes n'en apparaissent pas moins. J'ajoute qu'il n'est pas vrai non plus de dire qu'une comète ne peut apparaître qu'au Nord et quand en même temps le Soleil est au solstice d'été. C'est ainsi que la grande comète qu'on a vue à l'époque du tremblement de terre d'Achaïe et de l'inondation prit sa course à partir du coucher des équinoxes, et l'on en a déjà observé plusieurs au Sud. Sous l'archontat d'Euclys, fils de Molon, parut à Athènes une comète, au Nord, dans le mois de Gamélion, alors que le Soleil était au solstice d'hiver ; et pourtant ces auteurs reconnaissent eux-mêmes que la réflexion à une aussi grande distance est une impossibilité.

Une objection qui vaut également contre les partisans de cette théorie et contre ceux qui soutiennent celle de la conjonction, c'est d'abord que même certaines étoiles fixes prennent une chevelure. Et c'est là un fait que nous devons admettre, non seulement sur l'autorité des Égyptiens, qui en affirment eux aussi la réalité, mais encore parce que nous l'avons nous-mêmes observé. C'est ainsi que dans la cuisse de la constellation du Chien, une étoile avait une chevelure, d'un faible éclat cependant : si on la fixait attentivement, son éclat s'affaiblissait, mais si on la regardait légèrement de côté, elle apparaissait plus brillante. — En outre, toutes les comètes observées de notre temps se sont évanouies sans se coucher, en s'éteignant graduellement au-dessus de l'horizon, de façon à ne laisser derrière elles le corps ni d'une seule étoile, ni de plusieurs. C'est ainsi que la grande comète dont nous avons fait mention ci-dessus parut en



hiver, pendant la gelée et par temps clair, du côté de l'Occident, sous l'archontat d'Asteius. Au premier jour, on ne la vit pas parce qu'elle s'était couchée avant le Soleil, mais on la vit le lendemain : elle était à la plus petite distance possible derrière le Soleil, et elle se coucha immédiatement. Mais son éclat s'étendait sur un tiers du ciel à la façon d'un jet, et c'est pourquoi aussi on l'appela *Chemin*. Elle remonta jusqu'à la ceinture d'Orion, et là, elle s'évanouit. Pourtant Démocrite n'en défend pas moins avec ardeur son opinion, et affirme qu'on a vu certaines étoiles surgir, au moment où les comètes s'évanouissent. Mais il faudrait que ce phénomène se produisît non pas seulement dans certains cas à l'exclusion d'autres, mais toujours. De plus, les Égyptiens prétendent aussi qu'il se produit des conjonctions de planètes, soit entre elles, soit avec les étoiles fixes, et nous-mêmes avons vu l'astre de Jupiter entrer en conjonction avec l'une des étoiles qui sont dans les Gémeaux, et l'occulter, sans que pourtant il se produise de comète. — Enfin, notre thèse peut se prouver rationnellement. Les astres, en effet, bien qu'ils paraissent, les uns plus grands, les autres plus petits, n'en semblent pas moins être en eux-mêmes indivisibles. Par conséquent, de même que s'ils étaient réellement indivisibles, ils ne pourraient par leur conjonction former une grandeur plus considérable, de même, puisqu'ils ne sont pas réellement indivisibles mais le paraissent seulement, leur conjonction ne les fera en rien paraître former une grandeur plus considérable.

Ainsi donc, que les causes apportées pour expliquer les comètes se trouvent fausses, nous l'avons assez montré par les arguments qui précèdent, sans avoir besoin d'en ajouter d'autres.

(*Météorologiques*, I, ch.6, 343 a 20-344 a 4.)

### III. L'EXAMEN QUE FAIT ARISTOTE DES THÉORIES ANCIENNES SUR LES TREMBLEMENTS DE TERRE

Après les vents, nous devons traiter des tremblements et des secousses de la terre, car la cause de ce phénomène est très voisine de notre dernier sujet.

Les explications qui ont été transmises jusqu'à notre époque sont au nombre de trois, et émanent de trois auteurs : Anaxagore de Clazomène, et, avant lui, Anaximène de Milet ont chacun leur opinion, et, après eux, Démocrite d'Abdère a fait connaître la sienne.

Anaxagore dit que l'éther, qui se porte naturellement vers le haut, venant à envahir les parties profondes et les cavités de la Terre, la secoue : car (quoique la Terre, de sa nature, soit en réalité tout entière également spongieuse), ses parties superficielles sont resserrées par les pluies. Cela implique qu'une partie de la sphère totale est en haut, et une partie en bas : en haut est cette partie que nous nous trouvons habiter, et en bas l'autre. — Cette explication est sans doute trop simpliste pour qu'il faille y opposer une réfutation. Attribuer, en effet, aux notions de haut et de bas une signification différente de celle qui consiste à dire que les corps pesants sont portés vers la Terre de chaque point, et les corps légers, tels que le feu, portés vers le haut, c'est une naïveté ; et cela, alors que nous voyons la ligne de l'horizon, aussi loin que s'étend notre connaissance de la Terre habitée, changer sans cesse avec notre propre changement de position, ce qui prouve bien que la Terre est convexe et sphérique. Il est absurde aussi de soutenir que c'est à cause de sa grandeur que la Terre repose sur l'air, et de dire alors qu'elle tremble quand elle est frappée

(par l'air) de bas en haut tout entière. En outre, cette explication ne rend compte d'aucune des circonstances qui accompagnent les tremblements de terre : car ni tous les pays, ni toutes les saisons ne sont indifféremment sujets à ce phénomène.

Démocrite professe que la Terre est remplie d'eau, et que lorsqu'elle reçoit une grande quantité supplémentaire d'eau de pluie, il en résulte un tremblement de terre. Devenant trop considérable pour que les cavités de la Terre puissent la recevoir, cette eau s'ouvre violemment un chemin, et cause ainsi le tremblement de terre. Mais encore, la Terre, étant desséchée, attire dans les endroits vides l'eau provenant des endroits trop pleins, et l'irruption de l'eau qui change de place produit l'ébranlement.

Pour Anaximène, la terre se brise en morceaux quand elle devient humide ou sèche, et les tremblements de terre sont causés par la chute (sur le sol) des morceaux quand ils se rompent. De là vient que les tremblements de terre se produisent aussi bien en temps d'aridité qu'au moment des grandes pluies, puisque, comme on l'a indiqué, en temps d'aridité la terre desséchée se fend, tandis que, imbibée d'eau en excès, elle s'éboule. — Mais il faudrait, dans ce cas, qu'on observât la terre s'affaissant en beaucoup d'endroits. De plus, pourquoi ce phénomène arrive-t-il fréquemment dans des lieux qui ne sont pas sujets à une sécheresse ou à une humidité excessives comparativement aux autres ? La théorie l'exigerait pourtant. En outre, d'une façon générale, dans ce système, les tremblements de terre devraient toujours aller en diminuant et finir par cesser complètement quelque jour : car ce qui se tasse doit en arriver là naturellement. Par conséquent, si c'est impossible, il est clair que la cause proposée est, elle aussi, inadmissible.

(*Météorologiques*, II, ch.7, 365 a 14-365 b 20.)

#### IV. BLAISE PASCAL, À PROPOS DU JUGEMENT À PORTER SUR LES ANCIENS

Les secrets de la nature sont cachés ; quoiqu'elle agisse toujours, on ne découvre pas toujours ses effets : le temps les révèle d'âge en âge, et, quoique toujours égale en elle-même, elle n'est pas toujours également connue. Les expériences qui nous en donnent l'intelligence multiplient continuellement ; et, comme elles sont les seuls principes de la physique, les conséquences multiplient à proportion. C'est de cette façon que l'on peut aujourd'hui prendre d'autres sentiments et de nouvelles opinions sans mépris et sans ingratitude, puisque les premières connaissances qu'ils [les anciens] nous ont données ont servi de degrés aux nôtres, et que dans ces avantages nous leur sommes redevables de l'ascendant que nous avons sur eux ; parce que, s'étant élevés jusqu'à un certain degré où ils nous ont portés, le moindre effort nous fait monter plus haut, et avec moins de peine et moins de gloire nous nous trouvons au-dessus d'eux. C'est de là que nous pouvons découvrir des choses qu'il leur était impossible d'apercevoir. Notre vue a plus d'étendue, et, quoiqu'ils connussent aussi bien que nous tout ce qu'ils pouvaient remarquer de la nature, ils n'en connaissaient pas tant néanmoins, et nous voyons plus qu'eux.

Cependant il est étrange de quelle sorte on révère leurs sentiments. On fait un crime de les contredire et un attentat d'y ajouter, comme s'ils n'avaient plus laissé de vérités à connaître. N'est-ce pas là traiter indignement la raison de l'homme et la mettre en parallèle avec l'instinct des animaux, puisqu'on en ôte la principale différence, qui consiste en ce que



les effets du raisonnement augmentent sans cesse, au lieu que l'instinct demeure toujours dans un état égal? Les ruches des abeilles étaient aussi bien mesurées il y a mille ans qu'aujourd'hui, et chacune d'elles forme cet hexagone aussi exactement la première fois que la dernière. Il en est de même de tout ce que les animaux produisent par le mouvement occulte. La nature les instruit à mesure que la nécessité les presse; mais cette science fragile se perd avec les besoins qu'ils en ont: comme ils la reçoivent sans étude, ils n'ont pas le bonheur de la conserver; et toutes les fois qu'elle leur est donnée, elle leur est nouvelle, puisque, la nature n'ayant pour objet que de maintenir les animaux dans un ordre de perfection bornée, elle leur inspire cette science nécessaire, toujours égale, de peur qu'ils ne tombent dans le dépérissement, et ne permet pas qu'ils y ajoutent, de peur qu'ils ne passent les limites qu'elle leur a prescrites. Il n'en est pas de même de l'homme, qui n'est produit que pour l'infinité. Il est dans l'ignorance au premier âge de sa vie; mais il s'instruit sans cesse dans son progrès: car il tire avantage non seulement de sa propre expérience, mais encore de celle de ses prédécesseurs, parce qu'il garde toujours dans sa mémoire les connaissances qu'il s'est une fois acquises, et que celles des anciens lui sont toujours présentes dans les livres qu'ils en ont laissés. Et comme il conserve ces connaissances, il peut aussi les augmenter facilement; de sorte que les hommes sont aujourd'hui en quelque sorte dans le même état où se trouveraient ces anciens philosophes, s'ils pouvaient avoir vieilli jusques à présent, en ajoutant aux connaissances qu'ils avaient celles que leurs études auraient pu leur acquérir à la faveur de tant de siècles. De là vient que, par une prérogative particulière, non seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais que tous les hommes ensemble y font un continuel progrès à mesure que l'univers vieillit, parce que la même chose arrive dans la succession des hommes que dans les âges différents d'un particulier. De sorte que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement: d'où l'on voit avec combien d'injustice nous respectons l'antiquité dans ses philosophes; car, comme la vieillesse est l'âge le plus distant de l'enfance, qui ne voit que la vieillesse dans cet homme universel ne doit pas être cherchée dans les temps proches de sa naissance, mais dans ceux qui en sont les plus éloignés? Ceux que nous appelons anciens étaient véritablement nouveaux en toutes choses, et formaient l'enfance des hommes proprement; et comme nous avons joint à leurs connaissances l'expérience des siècles qui les ont suivis, c'est en nous que l'on peut trouver cette antiquité que nous révérons dans les autres.

Ils doivent être admirés dans les conséquences qu'ils ont bien tirées du peu de principes qu'ils avaient, et ils doivent être excusés dans celles où ils ont plutôt manqué du bonheur de l'expérience que de la force du raisonnement.

Car n'étaient-ils pas excusables dans la pensée qu'ils ont eue pour la voie de lait [Voie lactée], quand, la faiblesse de leurs yeux n'ayant pas encore reçu le secours de l'artifice, ils ont attribué cette couleur à une plus grande solidité en cette partie du ciel, qui renvoie la lumière avec plus de force? Mais ne serions-nous pas inexcusables de demeurer dans la même pensée, maintenant qu'aidés des avantages que nous donne la lunette d'approche, nous y avons découvert une infinité de petites étoiles, dont la splendeur plus abondante nous a fait reconnaître quelle est la véritable cause de cette blancheur?

N'avaient-ils pas aussi sujet de dire que tous les corps corruptibles étaient renfermés dans la sphère du ciel de la lune, lorsque durant le cours

de tant de siècles ils n'avaient point encore remarqué de corruptions ni de générations hors de cet espace? Mais ne devons-nous pas assurer le contraire, lorsque toute la terre a vu sensiblement des comètes s'enflammer et disparaître bien loin au-delà de cette sphère?

C'est ainsi que, sur le sujet du vide, ils avaient droit de dire que la nature n'en souffrait point, parce que toutes leurs expériences leur avaient toujours fait remarquer qu'elle l'abhorrait et ne le pouvait souffrir. Mais si les nouvelles expériences leur avaient été connues, peut-être auraient-ils trouvé sujet d'affirmer ce qu'ils ont eu sujet de nier par là que le vide n'avait point encore paru. Aussi dans le jugement qu'ils ont fait que la nature ne souffrait point de vide, ils n'ont entendu parler de la nature qu'en l'état où ils la connaissaient; puisque, pour le dire généralement, ce ne serait assez de l'avoir vu constamment en cent rencontres, ni en mille, ni en tout autre nombre, quelque grand qu'il soit; puisque, s'il restait un seul cas à examiner, ce seul suffirait pour empêcher la définition générale et si un seul était contraire, ce seul... [sic]. Car dans toutes les matières dont la preuve consiste en expériences et non en démonstrations, on ne peut faire aucune assertion universelle que par la générale énumération de toutes les parties et de tous les cas différents. C'est ainsi que quand nous disons que le diamant est le plus dur de tous les corps, nous entendons de tous les corps que nous connaissons, et nous ne pouvons ni ne devons y comprendre ceux que nous ne connaissons point; et quand nous disons que l'or est le plus pesant de tous les corps, nous serions téméraires de comprendre dans cette proposition générale ceux qui ne sont point encore en notre connaissance, quoiqu'il ne soit pas impossible qu'ils soient en nature. De même quand les anciens ont assuré que la nature ne souffrait point de vide, ils ont entendu qu'elle n'en souffrait point dans toutes les expériences qu'ils avaient vues, et ils n'auraient pu sans témérité y comprendre celles qui n'étaient pas en leur connaissance. Que si elles y eussent été, sans doute ils auraient tiré les mêmes conséquences que nous, et les auraient par leur aveu autorisées de cette antiquité dont on veut faire aujourd'hui l'unique principe des sciences.

C'est ainsi que, sans les contredire, nous pouvons assurer le contraire de ce qu'ils disaient et, quelque force enfin qu'ait cette antiquité, la vérité doit toujours avoir l'avantage, quoique nouvellement découverte, puisqu'elle est toujours plus ancienne que toutes les opinions qu'on en a eues, et que ce serait ignorer sa nature de s'imaginer qu'elle ait commencé d'être au temps qu'elle a commencé d'être connue.

(Fragment de préface sur le *Traité du Vide*, dans *Pensées et Opuscules*, publiés par LÉON BRUNSCHVIG, Paris, Hachette, pp.78-83.)





# The First Meaning of "Rational Process"

## According to the

### *Expositio in Boethium de Trinitate*

---

In St. Thomas's *Expositio in Boethium de Trinitate*, q.6, a.1, there is a passage concerning one particular use of logic that is frequently disregarded. In it St. Thomas shows that there is a process of reasoning which is called rational because it starts from constructions of the reason which are the subject of logic, and that the adoption of such a process by any other science constitutes a certain use of logic. Here is the passage :

... Processus aliquis, quo proceditur in scientiis, dicitur rationalis tripliciter : Uno modo ex parte principiorum, ex quibus proceditur, ut cum aliquis procedit ad aliquid probandum ex operibus rationis, cuiusmodi sunt genus et species et oppositum et huiusmodi intentiones, quas logici considerant. Et sic dicitur aliquis processus esse rationalis, quando aliquis utitur in aliqua scientia propositionibus, quae traduntur in logica, prout scilicet utimur logica, prout est docens in aliis scientiis. Sed hic modus procedendi non potest proprie competere alicui particulari scientiae, in quibus peccatum accidit, nisi ex propriis procedatur. Convenit autem hoc proprie et convenienter fieri in logica et metaphysica eo quod utraque scientia communis est et circa idem subjectum quodammodo.

... A process, according to which we proceed in the sciences, is called rational in three ways : First, because of the principles from which we proceed, as when someone proceeds to prove something from the works of the reason, such as *genus*, *species*, *opposite* and such like intentions which the logicians consider. And thus a process is said to be rational whenever someone uses in any science propositions which are given in logic, as when we use logic according as it provides knowledge in other sciences. But this mode of proceeding cannot properly belong to any particular science, in which error occurs unless we proceed from its proper principles. This, however, is done properly and fittingly in logic and metaphysics because both sciences are common and, in a certain way, are concerned with the same subject.

The purpose of the present study is an explanation of this first type of rational process and the particular use of logic that it involves. But first we must prepare the way by a consideration of what logic is and what it deals with. This article, then, will be divided into three sections : [i] on the definition of logic ; [ii] a further development of the nature of its subject, the second intentions which are the works of the reason ; [iii] the first type of rational process and one use of logic.

## I. WHAT IS LOGIC?

Although both Aristotle and St. Thomas plainly held that logic is a science as well as an art, St. Thomas, in his Commentary on Aristotle's *Posteriora Analytica*, defines it simply as an art: *the art which directs the act of reason itself and by which man in the very act of reason proceeds with order, ease and without error.*<sup>1</sup>

We shall probe the reason for this preference later on. Let us first of all try to understand what the definition means. For this purpose it will be of advantage to consider the necessity and the nature first of art in general and then of the type of art that is logic.

Art, as the ability to make certain things, is the kind of stable determination with which nature does not provide us but which we must acquire on our own, such as the shoemaker's craft. Man, we know, is not determined in his actions by instinct as are the other animals, for he can operate in diverse fashions. When, with regard to its operation, a faculty is left undetermined by nature, a special disposition is required to incline it to act rightly. Such determinations we call habits.<sup>2</sup> St. Thomas says in the *Summa Theologica*:

... If the form is limited to one fixed operation, no further disposition, besides the form itself, is needed for the operation. But if the form be such that it can operate in diverse ways, as the soul, it needs to be disposed to its operations by means of habits.<sup>3</sup>

Now, for the various powers of operation there are corresponding dispositions, some of which are good and others wrong. Since art is the kind of disposition which enables one to make things as they should be made, we shall concern ourselves only with the division of good dispositions. In the appetitive faculties, we have the moral virtues, which dispose one to submit to the judgments of right reason. Perfecting the speculative intellect are the determinations of understanding, science and wisdom, which are also called virtues though not quite in the previous sense. Finally, the practical intellect, i.e. the

1. "Ars... directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate, facilius et sine errore procedat" [*In I Post. Anal.*, lect.1 (edit. Leon.), n.1].

2. Cf. WEBSTER'S *New International Dictionary of the English Language*, the word 'habit,' n.8.

3. "Et si quidem habeat forma determinate unam tantum operationem determinatam, nulla alia dispositio requiritur ad operationem praeter ipsam formam. Si autem sit talis forma quae possit diversimode operari, sicut est anima, oportet quod disponatur ad suas operationes per aliquos habitus" (*Ia IIae*, q. 49, a. 4, ad 1). — ... Potentia quandoque se habet ad multa: et ideo oportet quod aliquo alio determinetur. Si vero sit aliqua potentia quae non se habeat ad multa, non indiget habitu determinante, ut dictum est. Et propter hoc vires naturales non agunt operationes suas mediantibus aliquibus habitibus: quia secundum seipsas sunt determinatae ad unum (*Ia IIae*, q. 49, a. 4, ad 2). — For all passages from the *Summa Theologica*, we have used the English Dominican translation newly published by Benziger Brothers, Inc., 1947.



intellect that does and makes, is the subject of the right dispositions of prudence, which enables the reason to judge rightly concerning how one must act under given circumstances ; and of art, which determines the reason with regard to the production of a work, such as a shoe, a boat, or a statue.

Art, then, is the habit which disposes the practical reason to direct the making of things properly and with ease. Consequently, its specific object, which distinguishes it from the other habits, is the *thing to be made*. This can be more readily understood by a comparison with prudence. In the *Summa Theologica*, St. Thomas distinguishes the two habits as follows :

The reason for this difference is that art is the right reason for things to be made ; whereas prudence is the right reason of things to be done. Now making and doing differ, as stated in *Metaph.* IX, text.16, in that making is an action passing into outward matter, e.g., to build, to saw, and so forth ; whereas doing is an action abiding in the agent, e.g., to see, to will, and the like. Accordingly prudence stands in the same relation to such like human actions, consisting in the use of powers and habits, as art does to outward makings : since each is the perfect reason about the things with which it is concerned.<sup>1</sup>

We have seen, then, that the reason requires certain habits to assist it in directing the other faculties in regard to both immanent and transitive actions. However, it must not be forgotten that among the actions that stand in need of direction there are the operations of the mind itself, for the mind, not being determined to one fixed operation, can operate in diverse fashions. But what faculty can direct the mind, other than the mind itself ? Since the intellect, being in itself wholly immaterial, is capable of reflexion, the possibility of examining and directing its own act presents no problem. For this particular task, however, a special disposition is required. This is the habit that we call *logic*. Logic, then, is the habit that directs the operations of the mind.

In our next step, which is to show that logic is a type of art, we are faced with a difficulty. If, on the one hand, art implies the transitive action of making, and if, on the other hand, logic must direct, not the fabrication of some exterior thing, but the immanent operations of the mind, how can logic possibly be an art ? Since it is the work or the thing to be made that constitutes the object of an art as art, the only way of establishing that logic is an art would be to show that its object

---

1. " Cuius differentiae ratio est, quia ars est *recta ratio factibilium*, prudentia vero est *recta ratio agibilium*. Differt autem facere et agere quia, ut dicitur in IX *Metaph.*, factio est actus transiens in exteriorem materiam, sicut aedificare, secare, et huiusmodi ; agere autem est actus permanens in ipso agente, sicut videre, velle, et huiusmodi. Sic igitur hoc modo se habet prudentia ad huiusmodi actus humanos, qui sunt usus potentiarum et habituum, sicut se habet ars ad exteriores factiones : quia utraque est perfecta ratio respectu illorum ad quae comparatur " (*Ia IIae*, q.57, a.4).

is a *thing to be made*. And seeing that the difficulty lies in the fact that making has been specified as a transitive action, we can state the problem as follows : Can there be something whose making does not require a transitive action ?

The clue to the solution is to be found in the fact that there are different types of things capable of being made, from which it follows that there are different types of art. Indeed, the term *art* is analogous, and, as such, it signifies many things, not equally — that is, not in such a way that the complete notion is found equally in each signification, — but in a certain order, that according to which the things signified participate more or less fully in the common definition. The different types of art participate in the definition to the extent to which their respective objects approximate or coincide with the primary type of *thing to be made*. Our task, then, is to establish the order which exists among the various makeable objects with a view to discovering how logic fits into the scheme.

There can be no doubt but that the matter to which we apply the expression *makeable object* most appropriately is none other than exterior, physical, passive matter, which, because of its passivity, lends itself most readily to a certain *making* or formation, to the reception of an artificial form, as the wood from which one makes a table, and, because of its exterior and physical conditions, requires from the craftsman, for the accomplishment of this transformation, a transitive operation.

The art having such matter as its object is called servile, for it relates to that part of man which is least free, namely, his body — not that the work of servile art is intended uniquely for the good of the body, for often, as in the case of architecture, it involves a representation intended to please the mind, nevertheless, although it is conceived by man's mind, it is itself a material work and must be executed by means of corporeal activity.

Servile art, differing from prudence by its object — which is, not actions to be performed, but things to be made — is also entirely distinct, again from the point of view of its object, from the habits of the speculative intellect. Insofar as it considers the makeable as makeable, its field is limited to the strictly practical, for the appetite is the principle of the work and the end proposed by the artist or craftsman is its measure, the work is contingent, since it could be other than it is or not made at all, and its truth, consisting in its conformity with the right appetite, is practical truth.

The association of *making* with transitive action and of *doing* with immanent action seems to imply that only material, exterior things can be made and consequently that only these can be objects of art. But such is obviously not the case. Do we not say that, not only a statue or a house, but even a poem, a sonata or a syllogism are works of art ? The question brings us face to face with our

problem. We must answer that in each of these examples, there is indeed *making*, and not simply *doing*, inasmuch as the agent is concerned with the perfection of a work ; for, in each instance, there is the formation of a work inasmuch as there is a composition or ordering of objects.<sup>1</sup> But since, in this case, the object is quite immaterial — for the exterior work of a poem only signifies the interior one, — the formation does not involve a transitive action, and hence there is no making in the first and most proper sense. Likewise, the art that directs this type of making is art only according to a secondary acceptance. This is liberal art, whose works pertain to the part of man that is most free — his mind.

It is important to note that the division of art into liberal and servile is based upon the differences that are to be found in the work. We recognize, however, that another classification can be had from the point of view of the end : [i] the arts of what is merely useful, whose purpose is the *bonum corporis*, and which include only servile arts, such as shoemaking ; and [ii] the fine arts, which are intended for the *bonum animae*, and which comprise both liberal and servile arts, such as poetry and architecture. Nevertheless, it is the former distinction that is the most radical because the work is the object and specifies the art.<sup>2</sup>

---

1. "Ordo autem *quadrupliciter* ad rationem comparatur. Est enim *quidam ordo* quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. *Alius* autem est *ordo*, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos adinvicem, et signa conceptuum, quia sunt voces significativae. *Tertius* autem est *ordo* quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. *Quartus* autem est *ordo* quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo. — Et quia consideratio rationis per habitum perficitur, secundum hos diversos ordines quos proprie ratio considerat, sunt diversae scientiae. Nam *ad philosophiam naturalem* pertinet considerare ordinem rerum quem ratio humana considerat sed non facit ; ita quod sub naturali philosophia comprehendamus et metaphysicam. Ordo autem quem ratio considerando facit in proprio actu, pertinet *ad rationalem philosophiam*, cuius est considerare ordinem partium orationis adinvicem, et ordinem principiorum adinvicem et ad conclusiones. Ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem *moralis philosophiae*. Ordo autem quem ratio considerando facit in rebus exterioribus constitutis per rationem humanam, pertinet *ad artes mechanicas*. Sic ergo moralis philosophiae, circa quam versatur praesens intentio, proprium est considerare operationes humanas, secundum quod sunt ordinatae adinvicem et ad finem" [*In I Ethicor.*, lect.1 (edit. Pirotta), nn.1-2].

2. It is without apology that we use the word "art" in the Aristotelian and scholastic sense, which applies *per prius* to the servile arts, such as shoemaking and bricklaying. Nor are we impressed by the silly interpretation, now current, of the distinction between servile and liberal arts as one that was based upon, and passed away with the class-distinction between slaves and freemen. Driving tractors, connecting wires, or even making statues, still requires its share of bodily effort. The following passage from M. MARCEL ARYMÉ's *Le confort intellectuel* is very much to the point. « On n'a jamais autant parlé de l'art qu'au siècle dernier et en celui-ci ; on ne finit pas d'en discourir et d'en disserter ; il nous a valu d'innombrables traités et théories et on va jusqu'à le flanquer parfois d'une majuscule. Est-il seulement bien sûr que le mot, au sens où on l'entend aujourd'hui le



Consequently, even though an action is immanent, so long as it is considered as producing a work, it requires the direction of art, not of prudence. For whereas art is concerned with the perfection of a work, prudence regards the perfection of human action and hence of man himself as an agent. Furthermore, the formation of a work, be it material or spiritual, calls for determinate means of procedure, which are not given by prudence.

Every application of right reason in the work of production belongs to art : but to prudence belongs only the application of right reason in matters of counsel, which are those wherein there is no fixed way of obtaining the end.<sup>1</sup>

If the production of a work is sufficient to distinguish art from prudence, why, we may ask, is the transitive action usually given as the principle of their distinction? The answer lies in the fact that, inasmuch as the first, most proper and most complete notion of *making* involves a transitive action, the most proper, most forceful and most easily understood distinction is to be had from the opposition between immanent and transitive actions.

In fact, although liberal art is art in a proper and not merely in a metaphorical sense, the difference that separates it from servile art must not be minimized. Servile art alone realizes perfectly the definition of the common term, whereas the other type is art only by participation. Furthermore, the extension of the term art to include liberal art entails the rejection of a fundamental element of

---

plus ordinairement, corresponde à quelque chose de réel? Autrefois, l'art était tout bonnement une façon de faire. Il y a un peu plus de trois cents ans que le mot a commencé à se draper dans un brouillard majestueux et par la suite, il s'est tellement sublimé qu'il est devenu je ne sais quelle angoisse cosmique, quel infini indivisible dont le principe imprégnerait certaines créations de l'homme. Tout ça me paraît fleurir la mysticité et ressemble fort à une invention de cuistres laïques en mal de religion. L'Art majuscule, prétexte à combien de doctrines, théories, invocations, prédications, et qui a ses rites et ses augures, je lui trouve un air de famille avec le bon Dieu. Et quant à l'art sans majuscule, quant à ce participe divin dont les initiés éprouvent si vivement la présence dans un poème ou dans un tableau, ne vous semble-t-il pas qu'il est au chef-d'œuvre ce qu'est l'âme à la chair d'un chrétien? Je vous dis que ce ne sont pas là des façons claires de parler. Quand on parle de l'Art, tout le monde se comprend et personne ne sait au juste de quoi il s'agit. Voilà bien le pire danger. Se comprendre à demi-mot entre initiés tout en ne comprenant rien, c'est, je crois, le véritable mal du siècle — un mal qui n'est peut-être pas particulier à la bourgeoisie, mais dont elle est tout de même seule à crever. Et, il faut toujours en revenir là, hélas ! que de mots servent ainsi à échanger du néant, que de mots, en apparence si simples et si sûrs, brouillent les notions les plus immédiatement nécessaires dans les pauvres cervelles de notre bourgeoisie, qu'elle soit de gauche ou de droite » (Paris, Flammarion, 1949, pp.152-153).

1. " . . . Omnis applicatio rationis rectae ad aliquid factibile pertinet ad artem. Sed ad prudentiam non pertinet nisi applicatio rationis rectae ad ea de quibus est consilium. Et huiusmodi sunt in quibus non sunt viae determinatae perveniendi ad finem " (*IIa IIae*, q.47, a.2, ad 3).

the primary notion, and results in a diversity that is rooted in the distinction of the transitive and immanent operations which differ as ultimate genera, the former being a quality and the latter, an action. Considering this distinction of ultimate genera, it is not surprising that there is no common term to include both types of art as species of a same genus.

The initial difficulty concerning the apparent irreducibility of logic and art has been cleared away by the foregoing considerations on liberal art. In logic, as in poetry, although there is no longer question of transitive operation and of making in the strict sense, there still remains something which is in the nature of matter (i.e., something which receives some kind of determination), namely, the concepts of the intellect, into which may be introduced an artificial form or order, resulting in the production of a certain work, such as a proposition or a syllogism; and there is, besides, an indetermination of the act itself, a possibility of error, and therefore a need for direction, which can be given by determinate rules of procedure. This is sufficient for the denomination *art*.

Since, then, the speculative reason makes things such as syllogisms, propositions and the like, wherein the process follows certain and fixed rules, consequently in respect of such things it is possible to have the essentials of art, but not of prudence.<sup>1</sup>

That logic is a liberal art, there can be no doubt. But to infer that it is in every respect the same type of art as music and poetry would be too hasty a judgment. For there is a radical distinction — once more from the point of view of the work. In the case of such liberal arts as poetry and music, there is a marked distinction from the habits of the speculative intellect. Like the servile arts, they have certain characteristics repugnant to speculative knowledge, namely, the consideration of the end as measure and of the appetite as principle, the contingency of their object as well as its practical truth. With logic, however, it is entirely different. The work of this art is not contingent but necessary. Indeed, the matter, which is the concepts of the mind, does not permit of any order or form arising from the free choice of the logician. As we shall see in the next section of this study, our concepts, according to their very nature, are inter-related in a definite fashion, and it is in accordance with this relationship that they must be arranged if they are to be ordered correctly, that is, in such a way that truth will be attained. The logician, then, puts the right order among the concepts by

---

1. "Quia ergo ratio speculativa quaedam facit, puta syllogismum, propositionem et alia huiusmodi, in quibus proceditur secundum certas et determinatas vias, inde est quod respectu horum potest salvari ratio artis, non autem ratio prudentiae" (*IIa IIae*, q.47, a.2, ad 3).

contemplating the relationship implied in their nature. Consequently, the principle of the work is no longer the appetite, the measure is no longer the end proposed by the artist, the truth is not practical but speculative. The marks that until now have distinguished art from the habits of the speculative intellect have disappeared, and we have a third type of art, one that proceeds not *sub lumine artis* but *sub lumine scientiae*,<sup>1</sup> a habit that is, indivisibly, science and art : science because it seeks the knowledge of the proper order of concepts through its cause, the nature of the concepts, by division, definition and demonstration ; art because, by setting the concepts in their proper order, it forms a certain work ; indivisibly both because it is precisely by considering the concepts that the mind establishes the logical order.

Logic, then, inasmuch as it is a science that also accomplishes the work of an art, is a *speculative*, liberal art. And, since it is a science in the strict sense but art only by participation, it differs from the other types of art in that it has for its subject the speculative, and not the practical, reason. Hence the words *speculative reason* of the previous quotation, and again in the following passage :

Even in speculative matters there is something by way of work : e.g., the making of a syllogism or of a fitting speech, or the work of counting or measuring. Hence whatever habits are ordained to such like works of the speculative reason, are, by a kind of comparison, called arts indeed, but liberal arts.<sup>2</sup>

In view of this conclusion, it may now be asked why logic is usually defined as an art rather than as a science. We may presume that logic, when so defined, is better distinguished from philosophy of nature which also has to do with the operations of the mind. To

---

1. JOHN OF ST. THOMAS seems to have disregarded this distinction. According to him all liberal arts participate equally in the notion of art.

2. "... Etiam in ipsis speculabilibus est aliquid per modum cuiusdam operis, puta constructio syllogismi aut orationis congruae, aut opus numerandi vel mensurandi. Et ideo quicumque ad huiusmodi opera rationis habitus speculativi ordinantur, dicuntur per quamdam similitudinem artes, scilicet liberales ; ad differentiam illarum artium quae ordinantur ad opera per corpus exercita, quae sunt quodammodo serviles, inquantum corpus serviliter subditur animae, et homo secundum animam est liber. Illae vero scientiae quae ad nullum huiusmodi opus ordinantur, simpliciter scientiae dicuntur, non autem artes. Nec oportet, si liberales artes sunt nobiliores, quod magis eis conveniat ratio artis" (*Ia IIae*, q.57, a.3, ad 3). — Speaking of the *trivium* and *quadrivium*, ST. THOMAS says that "haec inter ceteras *scientias artes* dicuntur, quia non solum habent cognitionem, sed opus aliquod, quod est immediate ipsius rationis, ut constructionem, syllogismum vel orationem formare, numerare, mensurare, melodias formare et cursus siderum computare. Aliae vero scientiae vel non habent opus, sed cognitionem tantum, sicut scientia divina et naturalis, unde nomen artis habere non possunt, cum ars dicatur ratio factiva, ut dicitur in *VI Metaphysicorum*, vel habent opus corporale, sicut medicina, alchimia et aliae huiusmodi, unde non possunt dici artes liberales, quia sunt hominis huiusmodi actus ex parte illa, qua non est liber, scilicet ex parte corporis" (*In de Trinitate*, q.5, a.1, ad 3).



show that logic accomplishes the role of an art by introducing the correct order among our intellectual acts in view of the obtention of truth, also makes clear from the beginning that we are dealing with something that is purely intentional and not with the natural act as such.

One further precision : Logic is an art in that it introduces into the natural operations of the intellect a form that is artificial, an order that comes from the reason and not from nature. To be exact, however, we must add that, in this case, the matter has an intrinsic active principle capable of producing the same effect as the art, for reason can attain to truth unaided by logic. Nevertheless, science cannot be had in a perfect state without recourse to the rational art which provides the mind with instruments of reasoning which it is incapable of acquiring on its own. In the case of logic, then, we must specify that it is an art which *co-operates* with nature.

We have seen, then, that logic is an art for the sole reason that it involves a certain making. It lacks all the other elements of the definition. Thus, we must distinguish it from the other acceptations of the term *art* which participate more fully in the definition. If we took logic to be art in the primary sense, we should imply that the operations of the mind were comparable to some sort of exterior physical matter, as stone. If we were to say that logic belongs to the same type of art as poetry, since both are concerned with forming a spiritual work, we should be guilty of disregarding the fact that logic is a science having as object the necessary and not the contingent.

Summing up, we might say that man, not determined by nature in respect to his operations, has need of habits and, in particular, of art which assures him ease and order in those of his actions by which he produces works ; that, since even the human intellect is undetermined with regard to its own operations, a special habit is required for their direction ; that because this habit has for its object a thing to be made, it is an art, but because its object does not involve transitive action and is a work of the speculative intellect, the habit in question merely participates in the notion of art and is called a speculative, liberal art ; finally, that this art *which directs the act of the reason itself, by which man in the very act of reason proceeds with order and ease and without error*, this art we call logic.

## II. THE SUBJECT OF LOGIC : THE SECOND INTENTIONS OR THE ORDER OF THE CONCEPTS

### 1. *The reason for this order*

We have seen that logic, both as a speculative art and as a science, is concerned with the proper arrangement of the concepts and

the acts of the mind. Before examining more closely the subject of logic, let us consider for a moment the nature of the human concepts in an effort to grasp the reason for this order which they seem to require.

The human intelligence, pure potency in the intellectual order, must pass in its quest for truth from potency to act. It does not exhaust the intelligibility of an object by means of one concept alone, but must multiply, compare and compose its mental representations. In other words, it must carry on a discourse. This involves not only juxtaposition of concepts but composition, not merely succession of acts but an order of causality. Two concepts are put together, and in the light of their union we attain to a further act of knowledge. The fact that by considering the concept *man* we do not immediately grasp the notion *able to laugh*, means that enlightenment awaits a comparison of the two representations ; that, although *able to laugh* is potentially contained within our concept of man, another operation is required for the connexion to be actually known. The human intellect, then, because of its lack of conceptual intensity must follow a certain order in its operation if it is to attain its end which is the possession of truth.

This need for discourse is peculiar to the human mind. The separated intelligences or pure spirits are capable of grasping actually, and not just potentially, by a single operation, in one concept, not only many objects, but even the order which exists among them. There may be plurality on the part of the objects, but the act is always simple, and, although the consideration of one object may follow that of another, it is never the cause of this other. There can be a succession of acts, but never a passage from potency to act, for in the angel each intelligible species or concept is perfectly in act, sufficient and indivisible.

The order and multiplicity of acts peculiar to the human intellect is due, at bottom, to the nature of the object. The human intellectual species is one which has been abstracted from the sense images and, in the process, has left behind, because of their materiality, certain aspects of the thing which are not included in the definition of the object and which consequently are not essential to an understanding of it. Because the concept is not sufficiently comprehensive, it finds an order with other concepts and with reality. For instance, the concept *man* finds a relation of universality with respect to Socrates. If the species were prior to the things themselves, infused and not abstracted, it would not be susceptible to such an order, for, like the angelic species, it would represent not only the universal nature but even the individual properties as well.

The order of our concepts, and accordingly of our intellectual acts, therefore, must be founded on certain relations which are peculiar to objects as they exist in the human mind. Logic, whose task it

is to show how to order our concepts, has as formal subject these very relations.

## 2. *The nature of the order*

These conceptual relations, founded on the very nature of the human concept, are, of course, the work of the mind itself. Since the concepts as concepts can exist only in the mind, the relations which the mind forms between them can have no existence outside the intellect ; they cannot be real, and, consequently, they must belong to the class of beings known as *beings of reason*.

A being of reason, John of St. Thomas explains in his *Cursus Philosophicus*,<sup>1</sup> is that which depends in a certain way on the reason. Now, something can depend on the reason either as an effect (reason being either an efficient cause, or a material, i.e. a receptive cause), or as an object. In the first case, the effect is a real being, such as a shoe, or its concept considered in the entitative being which it has in the mind ; in the second, however, it sometimes happens that an object has no other existence than that which it has in the mind, for something can be conceived by the intellect even though it does not exist in reality. It is such a fictitious object that constitutes the being of reason. This latter, then, can be defined as follows : a being which has no existence in reality but only an objective existence in the reason.<sup>2</sup> Indeed, as we shall explain later on in this paper, the existence of such a being in reality would imply a contradiction.

This being of reason can be either a negation (which includes privation) or a relation. A negation which has, of course, no being in the world of reality, can yet be *considered* as a being, in which case it has a certain objective existence bestowed upon it by the reason. As for the relation, it sometimes happens that something is known as a relative when in reality it is not so ; in such a case, the relation in question, existing only in the mind, is therefore called a being of reason.

Since the ordering of concepts is the concern of logic, even though logic considers negations, it is the relations which constitute the subject of logic. For even when logic considers a negative term or proposition, it considers it only inasmuch as it involves a relation of concepts. Let us examine more closely this relation of reason.

When a concept is relative and the reality which it represents is not so, we say that the relation in question is consequent upon our mode of knowing. We have an example in *knowable object* (*scibile*). As the name implies, we conceive it as being relative with respect to knowledge, when, in reality, it is the reverse that is

1. *Logica*, Pars II, q.2, a.1.

2. Cf. JOHN OF ST. THOMAS, *ibid.* (Reiser edit.), p.285.



true. If a thing, in itself, were or had a real relation to the knowledge which a person has of it, to be knowable and to be known would be quite identical, i.e. to be in the mind and not in the mind, or in reality and not in reality, would be the same.<sup>1</sup> Again, there is the word *Lord*, which is a relative term attributed to God, who, although not really related to any other thing, is conceived nevertheless as being relative. An even more striking example of relation of reason is that of identity. We say that "Socrates is Socrates" in order to mark his identity with himself, and in so doing we double our notion of Socrates — the mind posits two terms which it conceives as related, one being said of the other. Now if this relation were real, the terms themselves would have to be distinct realities. Thus, we should imply that in reality the same person is two persons, that to be Socrates is to be Socrates and still another Socrates, i.e. that to be identical with oneself means to be oneself and not oneself. In other words, the very assertion of identity would be the negation of identity. If such a relation were real, it would no longer refer to what it is intended to signify, but rather to the opposite, namely otherness. These are but three of the many examples which could be given to show that the human intellect cannot conceive certain things without introducing amongst them an order of which reason itself is the author.

It should be observed that in each of these examples, the relation, though not real, is, nevertheless, founded in reality. When we say that a thing is knowable, we mean that knowledge is related to it as to its object. The mind, indeed, cannot conceive of one thing being related to another without representing the opposite relation.<sup>2</sup> Likewise, the relative term *Lord* is attributed to God to signify his dominion over His creatures, which in reality involves a relation of creature to God rather than the reverse. Again, the relation of identity in "Socrates is Socrates" serves to express something very real though not at all relative, namely Socrates' identity with himself, his unity in substance, which, however, cannot be expressly conceived otherwise than by a relation.

---

1. "Quaedam vero sunt ad quae quidem alia ordinantur, et non e converso, quia sunt omnino extrinseca ab illo genere actionum vel virtutum quas consequitur talis ordo ; sicut patet quod scientia refertur ad scibile, quia sciens, per actum intelligibilem, ordinem habet ad rem scitam quae est extra animam. Ipsa vero res quae est extra animam, omnino non attingitur a tali actu, quum actus intellectus non sit transiens in exteriorem materiam mutandam ; unde et ipsa res quae est extra animam, omnino est extra genus intelligibile. Et propter hoc relatio quae consequitur actum intellectus, non potest esse in ea. Et similis ratio est de sensu et sensibili" (*Q. D. de Potentia*, q.7, a.10, c.).

2. "Intellectus enim noster intelligit creaturam cum aliqua relatione et dependentia ad Creatorem : et ex hoc ipso quia non potest intelligere aliquid relatum alteri, nisi e contrario reintelligat relationem ex opposito, ideo intelligit in Deo quamdam relationem principii, quae consequitur modum intelligendi, et sic refertur ad rem mediate" (*Q. D. de Potentia*, q.1, a.1, ad 10).

Because such relations express something real (though not a relation), they can be *attributed* to the thing itself as it exists in reality and not merely to the object as it exists in the mind. We rightly say that God is the Lord. In saying this we do not mean that the Deity is relative, but we attribute to God an absolute reality which we conceive as being relative.

. . . Just as someone is identical with himself in reality, and not merely according to reason — although the relation is only according to reason — in as much as the cause of the relation is real, namely the unity of the substance, which the intellect understands as the subject of a relation ; likewise, the power of coercing underlings is in God really, which [power] the intellect understands with relation to the underlings because of their order to Him ; and because of this, He is called Lord really, although the relation is something of reason only. And, in the same way, one sees that He would be Lord even if there were no intellect at all.<sup>1</sup>

Although these relations are wholly dependent on the reason, nevertheless, they serve to express something that is real. There is, however, another kind which is further removed from the world outside the mind. These are the relations that are found to exist between the different objects when they are considered not as they exist in reality but as they exist in the mind. Unlike the first type, they cannot be predicated of the real thing, but only of the object *qua* known, for, in this case, the intellect is responsible not only for the formation of the relation but even for the aptitude of the object to become subject of the relation. The nature *man*, for instance, as it is found individualized in reality, such as in Socrates, cannot be the subject of a relation of universality which makes it attributable to many. For this, it must be abstracted from whatever is proper to this individual *qua* *this* individual, for instance, Socrates, a task which is accomplished by the intellect. This type of relation of reason is therefore even more purely rational than the former.

In view of this fact, it is not surprising to find that this second kind of relation of reason, also, could not exist in reality without involving a contradiction. That Socrates is a man does not mean that he is a species, although man is a species. If the universal species *man* could be identified with a *this thing*, Socrates would be identical with Plato, who is also a man ; hence Socrates would be both Socrates and not Socrates, and Plato would be both Plato and not Plato.<sup>2</sup>

1. " . . . Sicut aliquis est idem sibi realiter, et non solum secundum rationem, licet relatio sit secundum rationem tantum, propter hoc quod relationis causa est realis, scilicet unitas substantiae quam intellectus sub relatione intelligit : ita potestas coercendi subditos est in Deo realiter, quam intellectus intelligit in ordine ad subditos propter ordinem subditorum ad ipsum : et propter hoc dicitur Dominus realiter, licet relatio sit rationis tantum. Et eodem modo apparet quod Dominus esset, nullo existente intellectu " (*Q. D. de Potentia*, q.7, a.11, ad 3).

2. Cf. *De Ente et Essentia* (edit. Mandonnet), c.3.

Because these relations of reason, unlike the former type (e.g. Socrates is Socrates), do not express something real, they have no proximate foundation in reality. However, we can say that they are *remotely* founded in reality, inasmuch as we can indicate in reality a reason for such relations, something which *remotely* corresponds to them. The universal *man*, for example, can be explained by the fact that, in the order of reality, human nature is alike in all men.

The differences that separate the two types of relations of reason are very clearly set forth in the following passage from St. Thomas :

Just as the real relation consists in an order of one thing to another, so the relation of reason consists in an order of things known ; which can come about in two ways : First, according as that order is found by the intellect and attributed to that which is said relatively ; and such are the relations which are attributed by the intellect to things that are known, inasmuch as they are known, as the relation of genus and of species : for these relations the reason finds by considering the order of that which is in the intellect to the things which are outside it, or even the order of the things known amongst themselves.

Secondly, according as such relations are consequent upon the mode of knowing, that is, according as the intellect understands something in an order to something else ; although the intellect does not actually discover that order, but rather it [the order] follows of necessity our mode of understanding. And this kind of relations the intellect does not attribute to that which is in the intellect itself, but to that which is in reality.<sup>1</sup>

It is to be remarked that the relations of reason described in the first paragraph also are consequent to the mode of knowing, for they are a result of abstraction. However, in this case, it is not a question of considering an absolute object as though it were relative but of finding certain relations between objects which in their status of being in the mind are truly related to one another. The relativity, therefore, does not consist uniquely in our manner of considering the thing, although it is a result of our particular mode of knowing inasmuch as abstraction makes relative the concepts of things which in themselves are not relative. Because of this, only the relations described in the second paragraph are characterized as *those which are consequent upon our mode of knowing*, while the

---

1. " . . . Sicut realis relatio consistit in ordine rei ad rem, ita relatio rationis consistit in ordine intellectuum ; quod quidem dupliciter potest contingere. Uno modo secundum quod iste ordo est adinventus per intellectum, et attributus ei quod relative dicitur ; et huiusmodi sunt relationes quae attribuuntur ab intellectu rebus intellectis, prout sunt intellectae, sicut relatio generis et speciei ; has enim relationes ratio adinvenit considerando ordinem eius quod est in intellectu ad res quae sunt extra, vel etiam ordinem intellectuum ad invicem. Alio modo secundum quod huiusmodi relationes consequuntur modum intelligendi, videlicet quod intellectus intelligit aliquid in ordine ad aliud ; licet illum ordinem intellectus non adinveniat, sed magis ex quadam necessitate consequatur modum intelligendi. Et huiusmodi relationes intellectus non attribuit ei quod est in intellectu, sed ei quod est in re " (*Q. D. de Potentia*, q.7, a.11).



others are distinguished as *those which the intellect discovers* among its concepts.

Obviously, it is the relations of reason which the intellect finds amongst its concepts that constitute the subject of consideration in logic. These are the intentions of which St. Thomas speaks in the *De Trinitate*.<sup>1</sup> The term comes from "tendere in" and designates these relations of reason inasmuch as they are objects towards which the intellect tends in its act of knowledge. But since, as properties of concepts, they presuppose the presence in the mind of objects known, and since these latter can also be called intentions inasmuch as they are the terms of a previous intellection, because of this, the logical relations of reason often go by the name of second intentions.<sup>2</sup>

Before concluding, let us note that, although second intentions cannot *be* in reality, it does not follow that they are independent of reality. For instance, the intention of species is formed by comparing individuals as to what they have in common. *Second* intentions are of necessity based, though more or less determinately, on *first* intentions. That is why we cannot agree with Kant when he says that general logic "makes abstraction of all content and cognition, that is, of all relation of cognition to its object, and regards only the logical form in the relations of cognitions to each other, that is, the form of thought in general."<sup>3</sup>

In conclusion, then, it is the relations of reason which the intellect finds among its concepts, and only these (contrary to the opinion of most contemporaries), that constitute the *intentions* which form the subject of the science of logic. For it is by the establishment of these relations that the concepts are ordered and the *rational work* formed by the art of logic.

### III. THE FIRST TYPE OF RATIONAL PROCESS AND ONE WAY IN WHICH LOGIC CAN BE USED IN ANOTHER SCIENCE

We have seen that logic, by considering the second intentions, establishes the order that must exist among our concepts, and thus

1. *Supra*, p.167.

2. "Prima enim intellecta sunt res extra animam, in quae primo intellectus intelligenda fertur. Secunda autem intellecta dicuntur intentiones consequentes modum intelligendi : hoc enim secundo intellectus intelligit in quantum reflectitur supra se ipsum, intelligens se intelligere et modum quo intelligit" (*Q. D. de Potentia*, q.7, a.9). — "Ex hoc enim quod intellectus in se ipsum reflectitur, sicut intelligit res existentes extra animam, ita intelligit eas esse intellectas : et sic, sicut est quaedam conceptio intellectus vel ratio — cui respondet res ipsa quae est extra animam — ita est quaedam conceptio vel ratio, cui respondet res intellecta secundum quod huiusmodi ; sicut rationi hominis vel conceptioni hominis respondet res extra animam ; rationi vero vel conceptioni generis aut speciei, respondet solum res intellecta" (*Ibid.*, q.7, a.6).

3. *Critique of Pure Reason*, Part II, sect.2 ; The World's Great Classics, New York, 1899, p.47.

teaches (hence *logica docens*) the general rules of reasoning which should be observed in all the sciences. Inasmuch as the other sciences have recourse to these rules, they use logic. In this respect, since the object of logic is considered not for its own sake but for the purpose of the other sciences, logic is not so much a science as an instrument of science.

... The speculative sciences, as it is clear in the beginning of the *Metaphysics*, are concerned with those things of which knowledge is sought for their own sake. We seek to know the things which concern logic not for their own sake, but as a certain aid for the other sciences. And thus logic is not contained under speculative philosophy as a principal part, but as something reduced to speculative philosophy, according as it provides speculation with its instruments, namely, syllogisms and definitions and other such things, which we need in speculative sciences. Hence, according to Boethius in his *Commentary on Porphyrius*, it is not so much a science as an instrument of science <sup>1</sup>.

The use of logic as the general method of proceeding in a science is not, however, the use to which St. Thomas refers in the passage under consideration, where logic is described as giving not the mode of reasoning but propositions to serve as principles of argumentation. In this second case, logic is used as another science rather than as an instrument of science. Although logic is understood to be an instrument of science inasmuch as its subject is sought not for its own sake but for the benefit of the sciences that concern reality, still, from another point of view, inasmuch as — though quite dependent upon reality and its differences — it has a subject *sui generis*, logic can be taken as a science in its own right. That logic can lend propositions to another science implies that it has propositions of its own; this in turn indicates that it is understood as having its own formal subject by which the propositions are characterized as logical, which finally leads us to infer that in this context logic must be considered as a science *sui generis*. Therefore, when another science makes use of logical propositions, it uses logic considered as a science.

This second use consists in the appropriation of the mode that is proper to logic. Every science has, besides the general mode provided by logic, a particular mode determined by its own formal subject. In this respect, logic is no exception. Its proper mode

---

1. "Dicendum quod scientiae speculativae, ut patet in principio *Metaphysicae*, sunt de illis, quorum cognitio quaeritur propter seipsa. Res autem de quibus est logica, non quaeruntur ad cognoscendum propter seipsas, sed ut adminiculum quoddam ad alias scientias. Et ideo logica non continetur sub speculativa philosophia quasi principalis pars, sed sicut quoddam reductum ad philosophiam speculativam, prout ministrat speculationi sua instrumenta, scilicet syllogismos et definitiones et alia huiusmodi, quibus in scientiis speculativis indigemus. Unde secundum BOETHIUM in *Comm. super Porphyrium* non tam est scientia, quam scientiae instrumentum" (*De Trinitate*, q.5, a.1, ad 2).

is called *rational* because of the intentional character of its formal subject. When a science turns its consideration to logical propositions, to the examination of the subject of logic, it adopts the particular mode that is proper to the science of logic. And the process of reasoning that results is termed *rational*.

This rational process, however, cannot belong properly to all sciences. In such a process, a science uses propositions that are proper to logic, not principally for the purpose of learning something further about second intentions, but in view of establishing something concerning its own subject. There must therefore exist between the second intention and the subject of the other science an affinity such that a consideration of the former could, first, in some way attain the latter and, secondly, lead to a better understanding of it. And if the process is to belong *properly* to a science, in fulfilling this purpose it must not include anything that is contrary to the rules of scientific argument.

These conditions are found to hold true for metaphysics. First of all, considerations proper to logic can be of interest in a metaphysical problem for the reason that, because both sciences are equally common, they have in a certain sense the same subject. That the span of logic is coextensive to that of metaphysics can be seen from the following passage :

Such intelligible intentions equal the beings of nature, because all beings of nature fall under the consideration of reason. And thus the subject of logic extends to all things of which being of nature is predicated. Hence . . . the subject of logic is equal to the subject of philosophy, which is being of nature.<sup>1</sup>

At bottom, the equal universality of the two sciences is due to the fact that, on the one hand, logic directs the mind which extends to being in all its universality ; being, on the other, is the subject of metaphysics.

Since both sciences are common, they have in some respect the same subject. Being is the subject of metaphysics ; but being is also the object of the mind ; and the different modes of being account for the different ways in which the mind conceives its object, and they found the different second intentions. For example, metaphysics studies *substance*, the first analogate of being ; whereas logic is concerned with *substance as known* inasmuch as it founds the second intention of first subject of predication. The *formal* subject of such a logical consideration, then, would be *substance as known*, but the

1. "Hujusmodi autem intentiones intelligibiles, entibus naturae aequiparantur, eo quod omnia entia naturae sub consideratione rationis cadunt. Et ideo subjectum logicae ad omnia se extendit, de quibus ens naturae praedicatur. Unde concludit, quod subjectum logicae aequiparatur subjecto philosophiae, quod est ens naturae " (*In IV Metaph.*, lect.4, n.574).



*material* subject would be *substance*, simply, which is that on which the second intention is *remotely* founded. Insofar as something which is included in the subject of metaphysics is the foundation of a second intention, it can be a material subject of logical speculation, and, in this precise respect, both sciences are said to have the same subject.

No such affinity can be found between logic and any of the particular sciences. For these latter are concerned with questions about what is proper to a particular type of being, such as quantified being as such, or mobile being qua mobile, or the living body as such. Such particularities lie beyond the range of a general consideration of what is common. And since logic treats of the second intentions which are common, based as they are upon the common differences of being, the conclusions of this science cannot reach the subject of a particular science as to what is proper to it. Mobile being, for instance, does not found the second intention of first subject inasmuch as it is mobile but inasmuch as it is a substance and then it falls under the consideration of metaphysics. Likewise, animal in relation to man is a genus. But a consideration of animal as a genus would not touch upon anything that is proper to the nature *animal* in itself. It would not even concern the intentional relationship of animal to man as to anything it might have that is proper to it. Such a consideration could instruct us only about the *common* relation of genus, and, in a certain respect, about the foundation that this second intention has in reality, namely a universal nature, which also is included within the sphere of the *communia*. In other words, it could tell us nothing about *this* universal nature, namely animal, as to what makes it such a nature and not another ; just as an examination of mobile being as first subject reveals nothing that is proper to mobile being as this kind of substance but only what it has in common with other substances.

Were we to use logical propositions in a particular science, then, we should most certainly be at fault. Instead of basing our proof on proper or appropriate principles as the rules of scientific argument require, we should be appealing to something that is merely a common, extrinsic condition of the subject. We could, however, use logical propositions in a particular science for the sake of probable argument, but then we would pass from the sphere of science into that of dialectic. This rational mode, therefore, cannot *properly* belong to the particular sciences, that is to say, it cannot belong to them inasmuch as they are sciences, but only insofar as any science can use dialectic.

We must remark that the use of logical propositions can be proper in metaphysics only because they can somehow attain the subject of first philosophy without a passage from one subject genus to another. The whole process remains within the sphere of the second intention, but inasmuch as the second intention, which is

common, is founded upon a common reality, the subject of metaphysics is concerned in the logical argument. If, however, in our argumentation, we should pass from the logical to the real considered as real, if, for instance, we were to conclude from the logical definition of substance that in reality substance must be that which is in itself and not in another, we should be using propositions that are extrinsic to the subject and the predicate of the conclusion. We should again have left the sphere of science for that of dialectic by engaging in a process that can be legitimately used by metaphysics but cannot properly belong to it.

It is because both sciences have in a certain respect the same subject that the teachings of logic can be used appropriately in metaphysics. Yet, a study of the second intention would still be of no advantage to first philosophy if it did not throw some light on the object of metaphysical research. And this brings us to the second condition : not only must logical propositions concern the subject of metaphysics, but they must lead to a better understanding of it. And this they can do precisely because the second intention is remotely founded upon and corresponds to something in reality. Hence it can serve as an indication of what that reality is. For example, the logical property that substance assumes when known, namely, that of being the subject of which everything is *predicated* and which cannot be predicated of anything but of itself, corresponds to the fact that in reality substance is that which *is* in itself and not in another as an accident is.

It may be objected that the knowledge of reality precedes that of the second intentions rather than the reverse — a thing must first be conceived before we can consider it *qua* conceived. To this we must reply, first, that the formation of a second intention requires merely a *confused* knowledge of reality. For example, in order to form the second intention of first subject of predication, it is not necessary to know what substance is in reality, it is enough to distinguish it even confusedly from accident, to know, for instance, that man is different from white. And, secondly, a *distinct* knowledge of what the second intention consists in can be had even when the thing upon which it is remotely founded is still known only in a *confused* fashion. Indeed, to reach a distinct knowledge of the "what it is" of a second intention, it is sufficient to examine the nature of the object *qua* known, which is the *proximate* foundation of the logical relation of reason ; it is not necessary to have a perfect understanding of the reality upon which it is *remotely* founded. Before we know, for example, what substance is in reality, we can understand that substance as known is that of which everything is predicated and which is predicated of nothing but of itself. Thus, when our knowledge of reality is still confused, the distinct notion of the second intention can serve to enlighten our understanding of the reality

upon which it is remotely founded. In this way logical knowledge can precede and prepare the way for metaphysical research.<sup>1</sup>

It is true, however, that a *distinct* notion of the reality to which the second intention remotely corresponds can provide a certain *explanation* of the subject of logic by exposing the foundation that it has in reality. For example, when we know that substance is that which exists in itself and not in another, we can see *why* we conceive substance as that of which everything is predicated and which is predicated of nothing but of itself. But this knowledge comes much later in the order of learning than does the use of logic in metaphysics. It is this latter use which concerns us here.

It must not be supposed that an examination of the second intention alone will give us the solution of the metaphysical problem.<sup>2</sup> It can serve only as a *preparation* or an *introduction* to a properly metaphysical consideration. The logical relation of reason is but a sort of common condition of the thing, a condition that remains totally extrinsic to it, that does not affect in any way its proper principles. The rational process which belongs properly to first philosophy touches upon the object of metaphysical study only as upon the remote foundation of the second intention. As we have said, it makes no affirmation concerning the thing as it is in reality. Should it do so, it would take on the characteristics of another type of rational process, the dialectic or probable argument, described in the paragraph following that which constitutes the object of this article.

There is one other point to be considered, so important that, if it were lacking, the logical approach would be in vain. Not only can the second intentions be distinctly known independently of a distinct knowledge of the reality upon which they are remotely founded, they can, besides, be known more easily than the objects of metaphysical enquiry. If this were not so, the logical introduction to a metaphysical study would be contrary to the order of learning. The second intentions can be more readily understood than the subject of metaphysics for two reasons: First, because they are formed by ourselves, by our own mind in the act of abstraction; and, since scientific knowledge consists in the analysis of a thing

1. This process can, to a certain extent, be likened to that by which we go from a consideration of a word to the study of the reality that it signifies.

2. In his commentary on Book VII of the *Metaphysics*, St. THOMAS explains: "Et quia posset alicui videri, quod ex quo Philosophus ponit omnes modos, quibus dicitur substantia, quod hoc sufficeret ad sciendum quid est substantia; ideo subjungit dicens, quod nunc dictum est quid sit substantia 'solum typo,' idest dictum est solum in universali, quod substantia est illud, quod non dicitur de subjecto, sed de quo dicuntur alia; sed oportet non solum ita cognoscere substantiam et alias res, scilicet per definitionem universalem et logicam: hoc enim non est sufficiens ad cognoscendum naturam rei, quia hoc ipsum quod assignatur pro definitione tali, est manifestum. Non enim hujusmodi definitione tanguntur principia rei, ex quibus cognitio rei dependet; sed tangitur aliqua communis conditio rei per quam talis notificatio datur" (Lect.2, n.1280).



into its principles, it is easier for us to know what is composed by ourselves than what is composed by nature. Secondly, the nature of a second intention, though wholly immaterial, can be perfectly attained, albeit indirectly, through the sole knowledge of sensible things.

But there are certain invisible things of which the essence ('quidditas' i.e. "what it is") and nature is perfectly expressed through the essences known of sensible things, and of these intelligible things also we can know the "what it is", ('quid est'), but mediately, as from the fact that we know what is man and what is animal, we come to know sufficiently the relation of one to the other, and from this we know what is a genus and what is a species.<sup>1</sup>

Not only, then, is it fitting to go from logical to metaphysical considerations, it is even indispensable, since we have no other alternative than to proceed from the better known to the less known. It is worthy of note that this method is followed by Aristotle, who devotes the seventh book of the *Metaphysics* to such logical speculations in preparation to Book VIII where he studies sensible substance according to its proper principles.<sup>2</sup> It is when we overlook the necessity of this logical introduction that we are likely to fall into the error of confusing the real with the logical, for we are likely to believe that we are engaged in metaphysics when actually, though unwittingly, we are carrying on a discussion on a logical plane — and a warped one at that, if not sophistical, for appearing to be what it is not.

\* \* \*

In résumé, then, our interpretation of the passage from the *De Trinitate* would be as follows: We have seen in the first two sections of this article that the science which performs the work of an art by establishing the order of our concepts, has as its subject this purely intentional or rational order otherwise known as the

1. "Sed quaedam invisibilia sunt, quorum quidditas et natura perfecte exprimitur ex quidditatibus rerum sensibilibus notis, et de his etiam intelligibilibus possumus scire 'quid est', sed mediate, sicut ex hoc quod scitur quid est homo et quid est animal, sufficienter innotescit habitudo unius ad alterum, et ex hoc scitur quid est genus et quid est species" (*De Trinitate*, q.6, a.3).

2. In *VIII Metaph.*, lect.1, n.1681. — In lesson 3 of Book VII (n.1308) he explains that the PHILOSOPHER here "dicit ergo primo, quod de substantiis sensibilibus primo dicendum est, et ostendendum est in eis quod quid erat esse: ideo primum dicemus de eo quod est quod quid erat esse quaedam logice. Sicut enim supra dictum est, haec scientia habet quamdam affinitatem cum logica propter utriusque communiter. Et ideo modus logicus huic scientiae proprius est, et ab eo convenienter incipit. Magis autem logice dicit se de eo quod quid est dicturum, inquantum investigat quid sit quod quid erat esse ex modo praedicandi. Hoc enim ad logicum proprie pertinet."

logical relations of reason or second intentions. When propositions that have been established in this rational science serve to elucidate the subject of another science, the process involved is called *rational*, and constitutes a particular use of logic. Inasmuch as this use consists in providing scientific knowledge, logic is said to be used according as it *teaches* in another science. However, although any particular science can use logical propositions in this way, since they are not *appropriate* to the more limited subject, they cannot provide the certitude of science, for what is logically common does not actually contain what is really distinct and particular. The process which starts from second intentions is of course proper to logic, but it is also appropriate to metaphysics, for metaphysics and logic are both common and deal with common things — the logical *communia* being founded on the real *communia* — and thus they somehow have the same subject.

As we shall see on another occasion, the use of common intentions of reason in a particular science — though not proper yet legitimate — brings this type of rational process under the wider heading of *logica utens*, where a process is called rational by reason of the unreached *term*. It is this latter *processus rationalis* which is called dialectical as opposed to demonstrative. It extends to all the sciences, including metaphysics, but in each case remains in the state of enquiry — *sed sistitur in ipsa inquisitione, quando scilicet inquirenti adhuc manet via ad utrumlibet*.<sup>1</sup> The method of this use is the subject of the *Topics*.

This second meaning of *rational process* we shall oppose to the third and final meaning, which is neither logical nor dialectical, but found mainly in the study of nature. As we shall see, it is called rational because of the affinity between the real processes of nature and the discursive character of the human reason. This meaning of rational process in no way excludes from the study of nature either the use of *logica prout est docens in aliis scientiis*, nor of *logica ut est utens*.<sup>2</sup>

SHEILA O'FLYNN.

---

1. *De Trinitate*, q.6, a.1 : " Alio modo dicitur processus rationalis ex termino, in quo sistitur procedendo."

2. *Ibid.* : " Tertio modo dicitur aliquis processus rationalis a potentia rationali . . . "

QUODLIBETA





## Un argument des protestants contre la certitude de notre foi

---

Toute la question de la certitude de notre foi tourne autour de trois principes qui sont premiers dans leur genre : [a] le témoignage divin, comme motif formel de la foi ; [b] l'Écriture sainte en tant qu'instrument *contenant* la Révélation ; [c] l'Église en tant qu'instrument nous appliquant la Révélation. Le premier est principe *quoad se*, les deux autres sont *quoad nos*.

Dans la foi divine, nous n'avons pas l'évidence intrinsèque des vérités révélées. Nous avons cependant [i] une certitude intrinsèque à cause de l'infailibilité du témoignage divin, et [ii] une certitude extrinsèque fondée sur l'évidence de crédibilité.

D'autre part, ces principes premiers de notre foi, c'est-à-dire : la Révélation, l'Écriture, et l'Église, sont eux-mêmes révélés. Tout comme les autres vérités révélées, on peut considérer en ces principes une double certitude, l'une intrinsèque et l'autre extrinsèque. Or la difficulté de la certitude en cause ne porte pas sur le premier principe, sur le motif formel, mais sur les instruments ou intermédiaires, et plus particulièrement sur l'Église.

C'est à ce propos que surgit l'argument des protestants, pour conclure à l'incertitude de notre foi parce que l'Église, venant s'interposer comme règle de foi entre l'Écriture et nous-mêmes, ne pourrait être infallible. Ils rejettent en principe la nécessité d'un intermédiaire comme instrument qui propose les vérités révélées.

Si nous leur répliquons que c'est là un instrument certain d'une certitude de foi, et que cela même est une vérité révélée, ils répondent que nous nous engageons dans un cercle vicieux en ce sens que nous prouvons l'autorité de l'Église par celle de l'Écriture, et celle de l'Écriture par l'autorité de l'Église. Si nous répliquons d'autre part que cet instrument est certain d'une façon au moins extrinsèque, étant confirmé par les motifs de crédibilité, ils répondent que le motif de notre foi divine n'est plus alors le témoignage de Dieu, mais en dernière analyse les motifs de crédibilité.

Dans la présentation de l'argument des protestants, je tiendrai compte de l'ouvrage de George Salmon, intitulé *The Infallibility of the Church*, et qui a été réédité en 1952, à Londres par H. F. Woodhouse, professeur au *Wycliffe College*, à Toronto. Le second chapitre de l'ouvrage est intitulé : « The argument in a circle ». L'ouvrage a pour but de montrer que l'Église catholique n'est pas infallible, et que, conséquemment, elle ne peut être règle de foi.

Bien que la chose puisse paraître paradoxale, on se rendra compte que les protestants rejettent l'autorité de l'Église pour assurer la

certitude de leur foi, tandis que pour le même motif, les catholiques tiennent cette autorité pour nécessaire.

# I. NÉGATION D'UN INTERMÉDIAIRE ENTRE L'ÉCRITURE ET LE CROYANT

C'est un enseignement constant chez les protestants que ce discrédit jeté sur l'Église pour magnifier d'autant l'autorité de l'Écriture ; ce refus, pour rejoindre *individuellement*, seul à seul, dans l'Écriture le christianisme authentique ; ce divorce entre l'Église et l'Écriture en substituant la lumière de leur raison personnelle à la lumière de l'Église dans l'interprétation de l'Écriture. Le seul magistère est la conscience de chacun interprétant sa Bible à lui.

Luther a voulu redonner le contact direct avec le Christ, opérer ce retour à la pureté primitive du christianisme en passant par-dessus la tête de l'Église de Rome, sous prétexte d'une corruption de ses mœurs. Ce qui était inévitable est arrivé : le libre examen, ouvrant la porte à la libre pensée, a produit l'émiettement des sectes. Les protestants ne peuvent plus entendre la Révélation, ne sachant plus où elle est, ni qui elle est. Dès lors, la dissolution du christianisme a commencé chez eux et n'a cessé de progresser jusqu'au protestantisme libéral de nos jours, qui ne connaît plus d'autre position que le droit de douter de tout, et de protester contre toute affirmation proprement dite.

La pensée ecclésiologique de Luther, et par suite de tous les protestants, a été fortement influencée par cette idée de contact immédiat avec le Christ. Pour Luther, les croyants se rattachent immédiatement au Christ qui agit directement dans leur âme. Une réunion de deux, trois, vingt ou cent personnes ayant la même foi au Christ, constitue l'Église, qui ainsi « n'est que l'assemblée des vrais croyants dans le Christ ; elle se construit à partir de la foi et par la foi » <sup>1</sup>. L'Église de Luther est donc invisible dans son principe. D'autre part, elle n'est plus cause ou instrument de la foi, mais conséquente à la foi. Une telle doctrine ne pouvait manquer de conduire au rejet de l'Église comme règle visible et infaillible de notre foi. En mettant l'individu immédiatement en contact avec le Christ et l'Écriture, les protestants ne pouvaient éviter de substituer le jugement privé au jugement de l'Église.

Les protestants sont infidèles en niant que l'Église visible et infaillible soit une vérité révélée. Mais une erreur plus pernicieuse encore est celle de se comporter en face de l'Écriture comme s'ils avaient l'évidence de testification, un peu à la manière des prophètes

1. Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*. (Coll. Unam Sanctam), éd. du Cerf, Paris, 1950, p.441.



et des apôtres, et de vouloir ainsi leur emprunter la lumière prophétique. Historiquement, c'est une attitude qui a son origine dans le néoplatonisme du II<sup>e</sup> siècle, qui, après avoir divinisé l'intelligence humaine, voulait la conserver dans un état de spiritualité angélique par une purification morale et par l'illumination divine. Voilà qui ruinait du coup toute connaissance objective. Historiquement encore ils sont dans la ligne des gnostiques, des manichéens et des cathares, chez qui on trouve les mêmes tendances et pour les mêmes motifs.

Nous répondons brièvement — laissant de côté les erreurs philosophiques pour le moment — que l'Église, comme règle visible et infaillible, est nécessaire dans la foi divine parce que les vérités de foi ne sont pas évidentes, et parce que nous n'avons pas l'évidence de testification. Aussi l'Église est-elle nécessaire pour assurer l'unité de la foi. D'autre part, on ne saurait prétendre dépasser ce principe qu'est pour nous l'Église, et faire appel à un principe supérieur à elle, qui serait en l'occurrence le jugement propre de chacun pour connaître avec certitude ce qui est à croire, car il n'y aurait pas là de principe et, à la vérité, nul ne serait plus certain que s'il n'y avait aucun principe. En effet, si chacun peut déterminer ce qui est à croire, ou bien chacun est infaillible, et alors la foi n'est plus une ; ou bien chacun n'est pas infaillible, et alors la foi n'est pas certaine.

## II. LE « CERCLE VICIEUX »

Quant à l'autorité de l'Église, il est bien entendu que nous n'en avons pas d'évidence intrinsèque, puisqu'elle est une vérité de foi ; mais une vérité de foi dont on peut établir la crédibilité et l'évidence de continuité. Les protestants, toutefois, rejettent cette autorité de l'Église à cause du prétendu cercle vicieux entre l'Église et les Écritures. C'est une critique de vieille date. Salmon, dans l'ouvrage cité plus haut, argumente assez longuement pour prouver qu'on ne peut pas accepter cette autorité de l'Église « without being guilty of the logical fallacy of arguing in a circle »<sup>1</sup>. Dans une de ses conclusions il dit ceci :

En fait, il est certain que plus de la moitié de ceux qui reconnaissent l'autorité des Écritures sont incapables d'y trouver la preuve de l'infaillibilité de Rome. Il ne reste plus alors au catholique romain qu'à dire : « Je sais que je comprends correctement ces textes, parce que l'Église, qui ne peut se tromper, m'a enseigné que c'était leur vrai sens », et alors il est clair qu'ils tombent dans un cercle vicieux. Ils disent : « L'Église est infaillible parce que l'Écriture le dit, et l'Écriture l'affirme, parce que l'Église, infaillible, déclare que telle est leur signification. »<sup>2</sup>

1. P.21.

2. « As a matter of fact, it is certain that more than half of those who profess to acknowledge the authority of the Bible are unable to find in it any proof of Roman infalli-

Avant de donner la solution des catholiques modernes et des théologiens, il ne serait peut-être pas inutile de dire, en guise de prologue, quand un cercle est vicieux ou formel, et quand il ne l'est pas ou n'en a que l'apparence. Pour établir cette différence, il suffit d'illustrer brièvement cet axiome de saint Thomas que l'on trouve dans son commentaire sur la *Métaphysique* d'Aristote : *Causae ad invicem sunt causae, sed in diverso genere*<sup>1</sup>.

À des points de vue divers, on peut parler d'interdépendance ou de priorité mutuelle des causes. Par exemple, en considérant les causes finale et efficiente, selon qu'on se place au point de vue de l'intention ou de l'exécution, on peut parler de priorité mutuelle. Dans l'ordre d'intention, la cause efficiente dépend de la cause finale. Dans l'ordre d'exécution, la cause finale dépend de la cause efficiente. Il y a donc union très intime de ces deux causes, compénétration avec priorité mutuelle, sans contradiction cependant, ni cercle formel ou vicieux.

Notons que l'interdépendance elle-même fournit la matière au cercle, et donne tout de suite l'apparence du cercle formel. Mais ce qui fait que ce cercle n'est pas formel ou vicieux, c'est la *diversa ratio dependentiae et notificationis*, c'est-à-dire que cette priorité mutuelle ne vaut que sous des rapports de nature très différents. Par contre, dans le cercle vicieux, on prouve une même chose par la même chose envisagée sous un même rapport — *idem per idem secundum idem*. C'est-à-dire qu'il y a interdépendance ou priorité mutuelle, mais sous le même rapport, comme lorsque je dis : Pierre est le père de Paul, parce que Paul est le fils de Pierre. Voilà un discours circulaire et vicieux.

Aussi bien, est-il très vrai que l'on trouve, dans la manière de croire des catholiques, une interdépendance entre l'Église et l'Écriture. C'est précisément cette interdépendance qui fournit, aux protestants, matière à objection. Pour prêter à cette dernière une apparence de bien-fondé, il suffit de confondre et d'identifier les rapports très différents qui sont engagés dans cette interdépendance : celui où l'Église dépend de l'Écriture et celui où l'Écriture dépend de l'autorité de l'Église. Pour dissiper une telle confusion, il faut examiner de plus près les dépendances en cause.

Les théologiens modernes relèvent l'objection et croient la réfuter en répondant que dans le cas dont il s'agit l'on considère l'Écriture comme un document humain et historiquement certain. Des auteurs

---

bility. It remains, then, for a Roman Catholic to say 'I know that I understand these texts rightly, because the Church, which cannot err, has taught me that this is their true meaning,' and then they are clearly in a vicious circle. They say : 'The Church is infallible, because the Scriptures testify that she is so, and the Scriptures testify this because the Church infallibly declares that such is their meaning' (p.22).

1. In *V Metaph.*, lect.2 (edit. CATHALA), nn.774-775.

comme Lusseau-Collomb<sup>1</sup>, Hervé<sup>2</sup>, Zubizaretta<sup>3</sup>, Renié<sup>4</sup>, Falcon<sup>5</sup> ont adopté cette solution. Il en est de même du P. Adrien Malo, dans son volume *La Boîte aux questions*<sup>6</sup>, et de la grande revue catholique américaine, *The Sign*<sup>7</sup>, dans une réponse à la question d'un lecteur.

Falcon dans son manuel *La crédibilité du dogme catholique*, résume cette position dans les termes que voici :

Non [il n'y a pas de cercle vicieux] ; car ce n'est pas sous le même rapport que l'Écriture prouve l'Église et que l'Église prouve l'Écriture. L'Écriture prouve l'Église en tant que livre humain et document historique dont la valeur n'est pas établie par l'autorité de l'Église. Si l'Église prouve l'Écriture, c'est seulement en tant que livre divin ou inspiré<sup>8</sup>.

Cette manière de résoudre le cercle est inefficace et inutile. Et voici pourquoi. Le cercle porte sur la manière elle-même de croire, qui est propre aux catholiques. Or la solution des manuels ne touche en rien à cette manière de croire. Aussi est-elle inefficace, et absolument inutile comme solution à la difficulté telle que posée.

C'est l'interdépendance, dans la foi des catholiques, entre l'Église et l'Écriture qui constitue l'apparence de cercle vicieux. La solution de l'objection doit donc faire disparaître cette apparence, et le seul moyen de le faire est de mettre en évidence les priorités respectives de l'Écriture et de l'Église, tout en se gardant dans *la ligne même de la foi* ou au sein du *constat credendo*. Par contre, la solution des auteurs cités se tient tout entière dans la ligne de l'évidence extrinsèque et, dans cette ligne, il est vrai qu'il n'y a nul cercle. Bref, ils s'efforcent de résoudre le cercle par là où précisément il n'existe nulle circularité. Et c'est bien ce qu'ils font en partant de l'Écriture considérée comme ayant valeur de témoignage humain. Ce faisant, ils ne peuvent manquer de donner raison aux protestants, dont l'objection est posée justement dans la ligne de la foi. De plus, vouloir sortir du cercle en partant de l'Écriture considérée comme témoignage humain équivaut à confondre le motif formel de la foi avec les motifs de crédibilité ; à résoudre formellement la foi dans

1. LUSSEAU-COLLOMB, *Manuel d'études bibliques*, I, Introduction générale, 5<sup>e</sup> édit., Paris VI, 1936, p.14.

2. J.-M. HERVÉ, *Manuale Theologiae Dogmaticae*, I, 13<sup>e</sup> édit., Paris, 1935, p.148, n.152 ; p.155, n.566, note 1.

3. V. ZUBIZARETTA, *Theologia Dogmatico-Scholastica ad mentem S. Thomae Aquinatis*, I, édit. BILBAO, 1948, p.394.

4. J. RENIÉ, *Manuel d'Écriture sainte*, I, 6<sup>e</sup> édit., Lyon-Paris, 1949, p.17, n.10 ; p.25, n.18.

5. J. FALCON, *La crédibilité du dogme catholique*, 2<sup>e</sup> édit., Lyon-Paris, 1948, p.384.

6. A. MALO, *La Boîte aux questions*, 2<sup>e</sup> édit., Québec, 1938, p.79.

7. *The Sign*, nov. 1940, pp.239-240.

8. P.414.



l'évidence de crédibilité. Si la solution du cercle, telle que présentée dans les manuels en cause, était efficace, non seulement il n'y aurait plus de cercle, mais il n'y aurait pas non plus de foi divine. Le motif formel ne serait plus le témoignage divin, mais l'évidence qu'on peut en avoir, c'est-à-dire l'évidence de crédibilité.

Salmon, déjà cité, a remarqué le bond considérable [« The tremendous jump »] que fait tout à coup la solution des modernes. Pareille réponse s'explique assez bien chez les auteurs modernes si l'on considère les procédés apologétiques en cours. Ils oublient, en effet, que les principes de notre foi — la Révélation, l'Écriture et l'Église — sont des principes premiers et qu'ils sont eux-mêmes révélés. Aussi sont-ils indémontrables comme tels, et on ne pourrait parler de démonstration à leur sujet. Ces auteurs, toutefois, ne parlent pas d'une façon formelle. Pleinement conscients de la gravité de cette critique, nous les comparons à Hugues de Saint-Victor et au Maître des *Sentences*, qui prononçaient, à propos de l'humanité du Christ dans la mort, des paroles erronées — « sed sensum erroris non habentes in fide »<sup>1</sup>.

La vérité est qu'on ne démontre pas l'autorité divine de l'Église, non plus que celle de l'Écriture. Le plus que l'on puisse faire est de démontrer leur crédibilité ou vraisemblance et les défendre contre les attaques. Il n'y a donc plus qu'une solution qui soit vraiment efficace : celle donnée par les scolastiques, en particulier celle de Jean de Saint-Thomas et de saint Bellarmin.

Une solution péremptoire suppose d'abord bien établie la distinction entre l'ordre de la foi, et l'ordre de la science ou des motifs de crédibilité. On ne peut perdre de vue qu'il s'agit de constater l'autorité des *instruments*. Or, cette constatation peut se faire de deux façons : [a] ou par une connaissance de foi, et alors la certitude est intrinsèque, [b] ou par les motifs de crédibilité, où la certitude est extrinsèque. Pour résoudre la difficulté en cause, il faut encore se tenir strictement dans la ligne de la foi. En effet, les causes interdépendantes, l'Écriture et l'Église, sont l'une et l'autre vérités révélées. C'est là que se trouve l'apparence de circularité, et non pas dans la ligne des motifs de crédibilité. Il faut du reste bien comprendre l'objection des protestants. On peut y distinguer deux étapes. Premièrement, ils nient que l'autorité infaillible de l'Église soit révélée. Deuxièmement, ils reviennent et disent : admettons que l'Écriture et la tradition fournissent des arguments en faveur de cette autorité de l'Église, il n'en reste pas moins qu'il se trouve, dans votre manière de croire, une circularité qui rend illusoire cette manière d'adhérer à la vérité divine.

Dans l'objection, les protestants s'appliquent précisément à cette interdépendance qui existe entre l'Écriture et l'Église — c'est elle

---

1. *IIIa Pars*, q.50, a.4, c.

qui est l'occasion de l'objection. Seulement, ils laissent ensuite entendre que cette interdépendance en est une entre des causes d'un même genre, et qu'il faut les considérer sous un unique et même rapport. À ce compte, il y aurait vraiment cercle vicieux. Bref, notre argument paraîtrait prouver *idem per idem secundum idem*.

Nous répondons simplement que l'Écriture et l'Église dépendent respectivement l'une de l'autre, mais sous des rapports très différents, les relations de dépendance n'étant pas d'un seul et même genre. L'Écriture dépend de l'Église quand celle-ci nous la propose ; l'Église dépend de l'Écriture, comme d'une source qui rend témoignage. Donc, par rapport à l'Écriture, l'Église est une cause antérieure, un premier principe, mais sous le rapport exact de la proposition et de l'application. D'autre part l'Écriture jouit d'une priorité causale, en tant qu'elle est premier principe par rapport à l'Église, sous le rapport précis de contenance de la Révélation. Une fois établie que cette priorité respective entre l'Écriture et l'Église dépend de points de vue différents, il est clair qu'il n'y a pas entre elles de cercle formel ou vicieux.

Notons enfin que dans la ligne des motifs de crédibilité, il ne peut être question de circularité, puisqu'en multipliant les motifs de crédibilité en faveur de l'autorité de l'Église, on ne saurait répondre à l'objection en cause, fondée sur l'apparence d'un cercle vicieux concernant les rapports de l'Écriture et de l'Église. On ne peut non plus au moyen des motifs de crédibilité démontrer l'autorité infaillible de l'Église, cette autorité étant un premier principe et une vérité révélée. Les motifs de crédibilité ne pourraient jamais en prouver que la crédibilité ou la vraisemblance.

#### CONCLUSION

Résumons le tout en guise de conclusion. Notre foi est certaine si Dieu a vraiment parlé. Nous avons deux manières de constater que Dieu a parlé : la première par la foi suivant une certitude intrinsèque ; la seconde par l'évidence de crédibilité, avec une certitude extrinsèque.

Dans la ligne de la foi (ou du *constat credendo*) la résolution de notre foi se fait : [a] *formaliter*, dans le témoignage divin, qui est le *motif formel* de notre foi divine ; [b] *ministerialiter et remote* dans l'Écriture sainte, qui *contient* les vérités de notre foi ; [c] *ministerialiter et proxime*, dans l'Église, qui nous *propose* la Révélation.

Dans la ligne de la science (ou du *constat sciendo*) la résolution de notre foi se fait : *dispositive*, dans l'*évidence* de crédibilité ou des motifs de *crédibilité*, qui montrent la vraisemblance de l'origine divine de la Révélation. D'autre part, dans la ligne de la foi, il ne peut y avoir de cercle vicieux entre ces causes qui sont la Révélation, l'Écriture et l'Église, puisque les raisons de *motif formel*, d'*instrument*

contenant et d'instrument proposant la Révélation, sont distinctes, essentiellement, comme on le voit en leurs définitions.

Saint Thomas n'en a pas pensé autrement : *Omnibus articulis fidei inhaeret fides propter unum medium, scilicet propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiae intelligentis sane* <sup>1</sup>.

FRANÇOIS ROUTHIER.



---

1. *Ila IIae*, q.5, a.3, ad 2.



## La personne humaine et la résurrection

Dans un article sur *La mort de la très sainte Vierge d'après M. Charles De Koninck*, paru le 29 avril dans la *Semaine religieuse de Québec*, pp. 546-552, le R. P. Louis-Marie Simon, O.M.I., trouve la seconde partie de notre étude sur le même sujet en contradiction avec la première où nous avons montré que la constitution apostolique *Munificentissimus Deus* enseigne la vérité de la mort de Marie <sup>1</sup>. Il n'admet pas non plus que si l'âme de la Vierge avait été séparée du corps pendant un certain laps de temps, la Mère de Dieu aurait cessé d'exister pendant ce temps ; ni que 'Mère de Dieu' ne se vérifie que de la personne.

1. Appliquons-nous d'abord au premier point. Le R. P. Simon écrit :

M. De K., on l'a vu, admet sans hésiter le fait de la mort de la très sainte Vierge. Or, il refuse d'y voir une séparation de l'âme et du corps. Pour lui, « la sainte Vierge n'a jamais connu la mort commune ; elle n'est jamais passée par l'état de mort, et par suite son corps n'a jamais été sujet à la dissolution. Il n'y a jamais eu aucun temps où elle était morte. Tout ce que la mort peut comporter d'abaissant s'en trouve écarté » <sup>2</sup>.

Autant dire qu'elle n'est réellement pas morte <sup>3</sup>.

Que dans le cas de la sainte Vierge nous nions « toute séparation de l'âme et du corps », le R. P. Simon le répète à plusieurs reprises <sup>4</sup>.

1. Notre étude, objet de la critique, fut publiée dans la *Semaine religieuse de Québec* (64<sup>e</sup> année, n.47, 24 juillet 1952, et ss.) et le *Laval théologique et philosophique*, Vol.VIII, n.1, 1952, numéro qui parut avec plus d'un an de retard. Le même texte se retrouve dans le volume intitulé *La piété du Fils* (Les Presses Universitaires Laval, 1954). Pour plus de commodité nous allons référer à ces deux derniers textes : à celui qui parut au *Laval théologique et philosophique*, par les initiales *L.T.P.*, suivies de la page, et à celui de *La piété du Fils*, par les initiales *P.F.* Dans ce dernier volume se trouve aussi (ch.II) une étude sur *La personne de Marie dans le culte de l'Église*, qui parut d'abord au *Laval théologique et philosophique*, 1949, Vol.V, n.1, pp.25-32. Nous allons référer au premier de ces textes en précisant le numéro du *L.T.P.*, et au second (*P.F.*) en indiquant simplement la page.

2. *L.T.P.*, 74 ; *P.F.*, 141.

3. *Art. cit.*, *Semaine religieuse de Québec*, 66<sup>e</sup> année, n.35, p.547.

4. Notamment, p.548 : « Nul doute que le Pape, lui, [dans la bulle de l'Assomption] ne veuille désigner la séparation de l'âme et du corps. » *Ibid.* : « L'hypothèse d'une non-séparation de l'âme et du corps. » *Ibid.* : « Pour l'Église il ne fait pas de doute que la mort de la bienheureuse Vierge fut une séparation de l'âme et du corps... » P.549 : « En réalité, si M. De K. nie toute séparation de l'âme et du corps, ... » — Cependant, même dans les passages de notre texte, que cite le R. P. Simon dans son article, on peut lire : « La mort ne s'est vérifiée que du premier instant... » (p.547) ; « la réunion de son âme et de son corps » (p.549) ; « la séparation de l'âme et du corps animal... » (p.550) ; « l'âme 'devient et est devenue' séparée du corps mortel... » (*Ibid.*).

Cependant que même en des passages cités par lui nous affirmons, dans les termes, que cette mort consistait dans la séparation de l'âme et du corps. D'où vient qu'il nous attribue une opinion aussi expressément rejetée tout le long des deux parties de l'étude en cause ? <sup>1</sup>

Si nous n'avions pas distingué les différents sens du nom de *mort*, nous aurions sans aucun doute encouru « *le danger de brouiller un concept aussi fondamental que celui de la mort* ». C'est pour dissiper cette confusion que nous avons insisté si longuement sur le fait que le nom de *mort*, comme tout terme analogue, signifie plusieurs concepts <sup>2</sup>, pendant que ce nom se vérifie le plus proprement de la séparation de l'âme et du corps, laquelle ne pourrait se produire que dans l'instant. La mort, d'autre part, entendue au sens le plus connu de nous, comporte plus que cela, qui n'est pas impliqué dans ce qui constitue essentiellement la mort. Or, le P. Simon ne fait aucune allusion à ces distinctions — fondées pourtant sur la lettre même de saint Thomas, et que personne n'a jamais contestées.

La livraison [de la *Semaine religieuse*] du 17 décembre 1953, pp. 246-252 <sup>3</sup>, où, d'après le P. Simon, « M. De K. expose l'essentiel de sa théorie », présuppose [a] la position du problème, [b] certaines notions et positions préliminaires, indispensables, et [c] un grand nombre de distinctions incontestées. <sup>4</sup> En fait, dans les pages du 17 décembre, nous ne faisons qu'appliquer tout cela au cas particulier de la mort de Marie. Aussi estimons-nous que « l'essentiel de [la] théorie » serait inintelligible si l'on devait la séparer des notions et distinctions préalables — si l'on faisait abstraction de cela même dont il est fait application. Nous en avons pourtant averti le lecteur :

... À tous ceux qui, pour discuter telle question, refusent d'avance le recours aux éléments de la philosophie même les plus humbles, non seulement la tentative d'une solution mais avant tout le problème lui-même, ne peuvent manquer de paraître futiles et de prêter à la risée. Ce n'est pas non plus cette réserve qui devrait mettre la présente entreprise à l'abri d'une critique juste et méritée. Il y a certes maintes vaines subtilités comme il en est qui lassent. Ce sont sans doute parfois les mêmes. Qu'elles soient co-extensives, ce n'est point sûr. Mais s'il en est de laborieuses sans être vaines, du moins peuvent-elles avoir une récompense. Notre tentative aura toutefois le relatif inconvénient de se faire en termes d'une École et de prendre pour acquis des points sur lesquels d'autres soutiennent le contraire. Cela n'empêche qu'on nous trouverait tout prêt à croire que nous prenons à contre-sens ou les appliquons mal à propos ces éléments de la philosophie sur laquelle nous entendons nous appuyer. <sup>5</sup>

C'est pourquoi, lorsque le P. Simon nous attribue l'opinion que, tout en admettant « sans hésiter le fait de la mort de la très sainte

1. *L.T.P.*, 9-85 ; *P.F.*, ch.V et VI.

2. *L.T.P.*, 60-62 ; *P.F.*, 122-124.

3. *L.T.P.*, 70-76 ; *P.F.*, 135-145.

4. *L.T.P.*, 24-70 ; *P.F.*, 71-135.

5. *L.T.P.*, 49 ; *P.F.*, 106-107.

Vierge » nous refusons « d'y voir une séparation de l'âme et du corps », nous ne pourrions répondre qu'en reproduisant ici la centaine de pages consacrées à ce sujet dans l'étude en question. Notons cependant une divergence très marquée : alors que pour le P. Simon le terme de *mort* est univoque, nous croyons avoir montré — ce que, dans l'application, nous avons présupposé — qu'il est, au contraire, analogue. S'il était terme univoque, la séparation de l'âme et du corps comporterait de toute nécessité un certain temps durant lequel l'âme subsiste par elle-même. Bref, ce sont les distinctions que nous avons faites qu'il eût fallu mettre en cause.

## 2. Ainsi, poursuit le P. Simon,

pour éviter à notre Corédemptrice de partager l'« humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem », dont l'Écriture inspirée fait le titre de la glorification de Jésus, « propter quod et Deus exaltavit illum . . . in gloria Dei Patris », M. De K. ramène la mort au simple passage de la condition mortelle à l'état de la Gloire. Ce n'est plus la mort, quand bien même on en garde le nom <sup>1</sup>.

Nous avons pourtant insisté longuement sur la différence entre la mort du Rédempteur et la mort de la Corédemptrice, entre la Passion du Fils et la Compassion de la Mère. Nous ne savons pourquoi le P. Simon n'en tient pas compte. Encore une fois, pour répondre à sa remarque, nous ne pourrions que répéter les pages consacrées à ce sujet <sup>2</sup>.

Quant à ramener « la mort au simple passage de la condition mortelle à l'état de gloire », nous n'avons pas nié que Dieu « pourrait faire passer le corps mortel à l'immortalité de gloire sans dépouillement de la matière, et donc sans la mort, en aucun des sens définis » <sup>3</sup>. Mais il ne s'agit pas, pour la doctrine en cause, de savoir ce que Dieu aurait pu faire. Nous prenons pour principe l'enseignement de l'Église, savoir : que la sainte Vierge « a subi la mort ». Donc, son « passage de la condition mortelle à l'état de gloire » devait comporter la mort. Mais cela entraîne-t-il que la mort, qui consiste essentiellement dans la séparation instantanée de l'âme et du corps, devait être suivie d'un état de mort, c'est-à-dire d'un certain temps durant lequel l'âme était maintenue séparée du corps ? Voilà la question que nous nous étions posée. Le P. Simon semble croire, sans le discuter, que cet état est essentiel à la mort. C'est pourquoi il peut conclure que, sans cet état, la mort « n'est plus la mort, quand bien même on en garde le nom ».

Certes, on ne pourrait garder ce terme s'il était univoque. En revanche, s'il a des significations multiples on peut et on doit le garder

1. *Art. cité*, pp.547-548.

2. *L.T.P.*, 32-37 ; *P.F.*, 83-89.

3. *L.T.P.*, 63 ; *P.F.*, 126.



pour désigner ce qui constitue le plus proprement la mort, savoir : la séparation de l'âme et du corps, qui, de soi, ne pourrait prendre aucun temps mais qui de toute nécessité se produit dans l'instant.

3. Le P. Simon soulève un point plus délicat lorsqu'il cite certains passages de la bulle, où il est expressément question d'une « déposition au tombeau » et d'une « résurrection du sépulcre ». Des protagonistes de la thèse de l'immortalité avaient noté que si, à l'appui des textes cités dans la bulle, on admettait la mort de Marie, on devait aussi admettre que son corps fut enseveli et que pendant ce temps, à la différence de son Fils, la personne de la Mère de Dieu n'existait pas. Comment répondre à cette difficulté posée tant par les « immortalistes » que par ceux qui entendent la mort de la Vierge au sens de la mort commune ?

Nous croyions avoir prévenu cette objection en signalant que

Saint Paul, traitant de la résurrection à la fin des temps, précise que *tous nous serons changés, en un instant, en un clin d'œil* (I Cor., xv, 51). Par contre, le *Livre d'Ézéchiel* décrit cette reconstitution des êtres humains comme une réalisation successive répartie dans le temps (xxxvii, 7-8). Saint Thomas fait remarquer à ce propos que le prophète représente, en l'énucléant par phases successives, une production pourtant instantanée, ainsi que fit Moïse en racontant la création simultanée, comme une œuvre de six jours, pour la raison qu'il s'adressait au « rudis populus » lequel aurait eu peine à recevoir la vérité tout court. Il eût été imprudent de donner occasion au doute, dont la solution pouvait sembler invraisemblable aux intelligences insuffisamment formées, et risquer même de prêter au ridicule <sup>1</sup>.

On sait que d'après saint Augustin la création, racontée par la *Genèse* comme une œuvre de six jours, fut en réalité simultanée. Saint Thomas préfère cette interprétation <sup>2</sup>. Or, l'apparence de contradiction au sujet de la résurrection est de beaucoup plus imposante, puisque l'Écriture elle-même contient, sur la reconstitution des hommes à la fin des temps, deux textes incompatibles « quantum ad super-

1. *L.T.P.*, 44 ; *P.F.*, 99-100. Voici le texte de SAINT THOMAS, qui nous sert de principe : « Dicendum quod Ezechiel loquebatur populo rudi, sicut et Moyses ; unde sicut Moyses distinxit opera sex dierum per dies, ut rudis populus capere posset, quamvis omnia simul sint facta, secundum Augustinum *Super Gen. ad litt.* (cap.xxxiii), ita Ezechiel diversa quae in resurrectione futura sunt expressit, quamvis omnia simul futura sint in instanti. » — « ... Quamvis illae operationes sint consequentes invicem natura, sunt tamen simul tempore : quia vel sunt in eodem instanti, vel una est in instanti ad quod alia terminatur » (*In IV Sent.*, dist.43, q.1, a.3, sol.3, ad 1 et 2).

2. « ... Et haec opinio plus mihi placet ... » (*In II Sent.*, d.12, q.1, a.2, c.). Or, cette exposition de SAINT AUGUSTIN, plus subtile, plus profonde, précise-t-il, est cependant littérale et non pas simplement mystique, car « lumière » et « jour » sont des termes analogues, qui se disent le plus proprement de la lumière de l'intelligence et du jour de l'esprit. « Et haec quidem expositio subtilis et congrua est, dummodo lux et dies proprie in spiritualibus dicantur, et non metaphorice, ut Augustinus vult, *Super Genes. ad litt.* (lib.IV, c.xxviii) ; aliter enim esset expositio mystica, et non litteralis » (*Ibid.*, a.3, c.). Voir aussi, *Q. D. de Potentia*, q.4, a.2.

ficiem litterae ». Mais du moment qu'avec les Docteurs nous reconnaissons que dans les saintes Lettres un même mot est employé tantôt suivant sa première imposition, c'est-à-dire au sens le plus connu de nous, tantôt comme terme analogue et tantôt comme métaphore, la contradiction s'avère illusoire. Aussi, pourquoi ne pourrait-on pas interpréter la « déposition au tombeau », comme « la résurrection du sépulcre », de la façon dont saint Thomas entend et justifie la prophétie d'Ézéchiél, la conciliant avec la lettre de l'Apôtre ? Il nous paraît hasardeux de refuser que les passages cités par le Saint-Père ne puissent représenter, en l'énucléant par phases successives, — ainsi le prophète Ézéchiél parlant au peuple, — une œuvre pourtant instantanée.

4. Nous l'avons vu, le P. Simon trouve évident, au point qu'il y ait danger à soutenir le contraire, que d'après la bulle de l'Assomption la sainte Vierge a subi la mort *commune* — du moins quant à un intervalle de temps entre la résurrection, qui s'effectue dans l'instant, et la séparation de l'âme et du corps, qui constitue essentiellement la mort et dans tous les cas possibles s'amène dans l'instant. La mort de Marie différerait cependant de celle du commun des mortels par ceci qu'elle « *n'eut pas à attendre jusqu'à la fin du monde pour ressusciter* »<sup>1</sup>.

En réalité, affirme le P. Simon,

si M. De K. nie toute séparation de l'âme et du corps, c'est parce qu'alors, selon lui, « la Mère de Dieu aurait cessé d'exister pendant ce temps »<sup>2</sup>.

Dans cette seule phrase se trouvent identifiées deux acceptions tout différentes du mot *séparation*, lesquelles nous avons pourtant nettement distinguées. En alléguant que nous nions « toute séparation de l'âme et du corps » parce que « *pendant ce temps* la Mère de Dieu aurait cessé d'exister », le P. Simon fait deux choses. [a] Il laisse entendre une fois de plus sa propre conception de cette *séparation* en citant l'expression « *pendant ce temps* » employée par nous pour caractériser l'état de séparation, mesuré par le temps. C'est dire que, selon lui, la *séparation* qui se produit dans l'instant et l'état de séparation qui s'ensuit ne permettent pas la dissociation que nous avons faite — soit parce qu'il les reçoit comme étant une seule et même chose, soit parce qu'il les croit liés d'une nécessité telle que la négation de l'état de séparation implique la négation de la séparation qui s'opère dans l'instant. [b] Pour conclure que nous nions « toute séparation de l'âme et du corps », et nous trouver ainsi en contradiction avec nous-mêmes, le P. Simon suppose que pour nous aussi, comme pour lui, « toute séparation » comporte du temps, nécessairement. Nous avons pourtant nié, raisons à l'appui, que la séparation de l'âme et du corps dans l'instant, que la mort au sens en soi le plus propre de ce mot, auquel

1. *Semaine religieuse*, 29 avril 1954, p.549.

2. *Ibid.*, p.549.

se rapportent les autres sens, soit de toute nécessité suivie d'un temps de séparation<sup>1</sup>. C'est le point qu'il eût fallu contester. L'article en cause n'y réfère pas.

Replaçons dans son contexte le fragment de la phrase que reproduit le P. Simon au passage que nous venons de citer, et soulignons les mots qui déterminent quelle est au juste la séparation que nous nions : « Il est très certain que si l'âme de Marie avait été séparée de son corps *durant un intervalle de temps* si bref fût-il, la Mère de Dieu aurait cessé d'exister pendant ce temps. »<sup>2</sup> Vu les distinctions établies au préalable, comme aussi les affirmations répétées de la mort véritable qui consiste toujours dans la séparation instantanée de l'âme et du corps, ce passage ne laisse nulle équivoque.

5. Mais voici que le P. Simon refuse l'assertion que « la Mère de Dieu aurait cessé d'exister pendant ce temps ». Immédiatement après le passage cité, il rapporte de notre étude les paroles que voici :

... la relation réelle de maternité est manifestement dans la substance complète, corps et âme, et dès lors « Mère de Dieu » ne se vérifie que de la personne... Or, comment Dieu aurait-il pu permettre que la Mère du Fils cessât d'exister même pour un intervalle de temps si minime fût-il... La grâce de maternité aurait été révoquée sans faute préalable. Le siège de toutes les grâces divines aurait été aboli... Le fondement même du culte d'hyperdulie aurait été détruit<sup>3</sup>.

Dans ce cas, ajoute le P. Simon,

il faudrait dire également que le culte de dulia à l'égard des saints manque de destinataires... Au fait, c'est oublier la grande vérité que chante la préface des défunts : « *vita mutatur, non tollitur* », la vie n'est pas enlevée, elle acquiert seulement une nouvelle condition. Aussi bien est-il notoire que les âmes séparées subissent les châtements, acquiescent aux purifications, jouissent de Dieu ou d'un simple bonheur naturel. *Sans être des personnes humaines complètes, elles n'en possèdent pas moins une très réelle individualité*, puisqu'elles sont véritablement sujets d'action, et donc aussi d'existence. En un mot, elles sont subsistantes par elles-mêmes. Et cela, parce que c'est à l'âme humaine que l'existence appartient, primordialement, et c'est d'elle que le corps la reçoit, avec l'information. D'ailleurs, les âmes séparées conservent toujours leur relation essentielle au corps.

On ne saurait donc dire qu'avec la séparation de l'âme et du corps, la Mère de Dieu cessa d'exister, sans plus. Elle cessa d'exister dans sa nature complète, mais non dans son âme, qui est subsistante par elle-même, et qui, de plus, gardait une essentielle ordination à son corps. En conséquence, *elle pouvait très bien, de cette façon, demeurer sujet de la relation de Maternité*, non moins que de ses autres attributions et privilèges personnels. Pareillement, nos parents et amis défunts demeurent vraiment tels au Ciel et au

1. *L.T.P.*, 63-69 ; *P.F.*, 126-135.

2. *L.T.P.*, 74-75 ; *P.F.*, 142.

3. La première partie de cette citation se trouve *L.T.P.*, 75 ; *P.F.*, 142. La suite *L.T.P.*, 76 ; *P.F.*, 144.



Purgatoire, et ne cessent pas de se comporter comme tels, encore que d'une façon particulière à l'Au-delà <sup>1</sup>.

Faut-il comprendre que si la personne de saint Pierre ou la personne de saint Paul, comme celles des autres saints, n'existent pas dans le présent, le culte de dulie à leur endroit « manque de destinataires » ? Faut-il entendre « *vita mutatur, non tollitur* » en ce sens que, dans l'état de mort, la personne elle-même du défunt « *mutatur, non tollitur* » ? Est-il requis d'être une personne pour subir des châtiments, acquiescer aux purifications, jouir de Dieu, etc. ? Il n'est nullement question de nier que l'âme intellectuelle ne soit la partie principale de l'homme, de la personne humaine ; ni qu'elle ne soit individuée, ne subsiste par elle-même et n'agisse. Il importe ici de savoir si c'est l'âme qui est l'homme, si l'âme est la personne, et même, si l'on peut dire que l'âme humaine est au moins une personne incomplète. Il s'agit de préciser si, dans l'énonciation « l'âme de saint Pierre existe bienheureuse », la substance du nom « saint Pierre » se vérifie du présent. En d'autres termes, pour qu'il soit vrai de dire que l'âme de saint Pierre lui-même existe, est-il nécessaire que saint Pierre même existe ? Et l'Église, en invoquant cet apôtre sous le nom de sa personne, suppose-t-elle que saint Pierre existe et intercède pour nous en sa propre personne ? La philosophie depuis avant l'ère chrétienne et la théologie dès ses débuts ont répondu à ces questions dans les termes les plus précis <sup>2</sup>.

6. Voilà le problème auquel nous devons nous appliquer en second lieu. Pour répondre au P. Simon nous nous appuierons d'abord sur deux textes devenus fondamentaux pour la question qui nous occupe, et cités plusieurs fois dans les articles que nous avons consacrés à l'Assomption. Nous les lisons dans la constitution apostolique *Munificentissimus Deus*. Il s'agit de quelques lignes empruntées par le Souverain Pontife à saint Bonaventure et à saint Bernardin de Sienne. À propos d'un verset du Cantique [VIII, 5] que la liturgie applique à la sainte Vierge — *Quelle est celle-ci qui monte du désert, pleine de délices, appuyée sur son bien-aimé ?* — le Docteur séraphique

raisonne ainsi : « De là encore il résulte qu'elle s'y trouve en corps . . . Car, en effet . . . sa béatitude ne serait pas consommée si elle ne s'y trouvait pas en personne et, comme l'âme n'est pas la personne, mais c'est l'union [du corps et de l'âme qui la

ita arguit : « Et hinc constare potest quod corporaliter ibi est . . . Cum enim . . . beatitudo non esset consummata nisi personaliter ibi esset, et persona non sit anima, sed conjunctum, patet quod secundum conjunctum, id est corpus et ani-

1. *Art. cit.*, pp.549-550. Nous examinerons une par une les références données par le P. Simon dans sa note au bas de la même page.

2. C'est ce que nous croyons avoir montré dans *La personne de Marie dans le culte de l'Église*, L.T.P., 1949, Vol.V, n.1, pp.25-32, article qui avait été précédé d'une note, *ibid.*, 1947, Vol.III, n.2, sur *La définibilité de l'Assomption*. Aussi, P.F., ch.II.

constitue], il est évident que, en tant que suivant cette union, c'est-à-dire en son corps et en son âme, elle s'y trouve : sans quoi, elle n'aurait pas la jouissance béatifique achevée. »

mam, ibi est : alioquin consummata non haberet fruitionem. » <sup>1</sup>

Peut-on dire plus clairement que si l'âme seule était au ciel, séparée du corps qui d'ailleurs ne serait plus corps humain, la Vierge n'y serait point *personaliter* ; que pour y être en sa propre personne, elle doit exister selon l'union de l'âme et du corps ?

Immédiatement après cette citation, Pie XII exprime, dans ses propres termes, l'enseignement que voici de saint Bernardin de Sienne :

... La ressemblance de la divine Mère et de son divin Fils pour ce qui touche à la noblesse et à la dignité de l'âme et du corps — à cause de cette ressemblance nous ne pouvons pas même penser que la Reine du ciel soit *séparée du Roi* du ciel — demande que Marie « ne puisse se trouver que là où est le Christ ».

Similitudo nempe divinae Matris divinique Filii, ad animi corporisque nobilitatem dignitatemque quod attinet — ob quam quidem similitudinem ne cogitare quidem possumus caelestem Reginam a caelesti Rege separari — omnino postulat ut Maria « esse non *debeat*, nisi ubi est Christus » <sup>2</sup>.

Il nous semble que ce texte le dit sans équivoque possible : si l'âme seule de Marie était au ciel, la Reine du ciel serait séparée du Roi du ciel. Si elle avait connu l'état de mort, la Mère de Dieu, tant qu'aurait duré cet état, n'eût pas été « là où est le Christ ».

\* \* \*

Situons tout d'abord la doctrine générale remise en cause par les réserves du P. Simon — qui n'est pas seul à les faire. Peu avant la définition du dogme de l'Assomption, l'éditeur très distingué du *Tablet*, de Londres, ayant pris connaissance d'un argument qui se retrouve, en substance, dans le texte cité de saint Bonaventure, protestait que les autres saints au ciel « surely exist as persons » <sup>3</sup>. On avait pourtant exposé les raisons données par saint Thomas pour justifier la pratique de l'Église à l'endroit des saints qui à présent n'existent pas dans leurs personnes — qui ne sont pas au ciel *personaliter*, ni nulle part ailleurs.

Saint Thomas, alors qu'il enseigne fermement que « l'âme humaine, appelée intelligence ou *mens*, est une réalité incorporelle et subsistante », n'en tient pas moins résolument, contre Platon et les platonisants,

1. *M.D.*, p.765. — Trad. de la *Documentation catholique*.

2. *M.D.*, pp.765-766.

3. Cf. *L.T.P.*, 1950, Vol.VI, n.2, pp.357-361.

que « l'âme humaine n'est pas l'homme »<sup>1</sup>. Cependant, si même on dit que l'âme subsiste, il faut distinguer, comme on le voit par l'objection et la réponse que voici :

L'âme ne paraît pas être une réalité subsistante. En effet, ce qui subsiste est dit *hoc aliquid*<sup>2</sup> [littéralement 'ce quelque chose-ci']. Or l'âme n'est pas un *hoc aliquid*, mais c'est le composé d'âme et corps qui est tel. L'âme n'est donc pas quelque chose de subsistant.

[À cette objection] il faut dire que *hoc aliquid* peut se comprendre de deux manières : [a] soit d'un subsistant n'importe quel, [b] soit d'une chose qui subsiste complète dans la nature d'une espèce donnée. Le premier sens exclut tout ce qui inhère par manière d'accident ou de forme matérielle. Le second exclut même l'imperfection de n'être qu'une partie. Ainsi la main peut s'appeler *hoc aliquid* au premier sens, mais non pas au second. De la même manière l'âme, qui est une partie de la nature humaine, peut se dire *hoc aliquid* au premier sens [comme la main], *quasi subsistens*, mais non pas au second, suivant lequel c'est le composé d'âme et de corps que l'on appelle *hoc aliquid*<sup>3</sup>.

Il n'est donc pas permis de dire que l'âme humaine est un *hoc aliquid* comme un « subsistens completum in natura speciei ».

C'est d'ailleurs pour la même raison que l'âme n'est pas non plus la personne.

... Ce n'est pas n'importe quelle substance particulière qui est une hypostase, ou personne, mais celle-là seulement qui possède la nature de l'espèce au complet. C'est ainsi que ni la main, ni le pied ne sont hypostases ou personnes. Il en est de même de l'âme, puisqu'elle n'est qu'une partie de la nature humaine<sup>4</sup>.

1. *Ia Pars*, q.75, a.4.

2. « ... *Hoc aliquid* proprie dicitur individuum in genere substantiae ... Individuum autem in genere substantiae non solum habet quod per se possit subsistere, sed quod sit aliquid completum in aliqua specie et genere substantiae ; unde Philosophus etiam in *Praedicamentis*, manum et pedem et huiusmodi nominat partes substantiarum magis quam substantias primas vel secundas : quia, licet non sint in alio sicut in subjecto (quod proprie substantiae est), non tamen participant complete naturam alicuius speciei ; unde non sunt in aliqua specie neque in aliquo genere, nisi per reductionem » (*Q. D. de Anima*, a.1, c.).

3. « Dicendum quod *hoc aliquid* potest accipi dupliciter : uno modo, pro quocumque subsistente ; alio modo, pro subsistente completo in natura alicuius speciei. Primo modo, excludit inhaerentiam accidentis et formae materialis ; secundo modo, excludit imperfectionem partis. Unde manus posset dici *hoc aliquid* primo modo sed non secundo modo. Sic igitur, cum anima humana sit pars speciei humanae, potest dici *hoc aliquid* primo modo, quasi subsistens, sed non secundo modo ; sic enim compositum ex anima et corpore dicitur *hoc aliquid* » (*Ia Pars*, q.75, a.2, ad 1). — « Anima autem licet sit incorruptibilis, non tamen est in alio genere quam corpus ; quia cum sit pars humanae naturae, non competit sibi esse in genere vel specie, vel esse personam aut hypostasim, sed composito. Unde etiam nec *hoc aliquid* dici potest, si per *hoc aliquid* intelligatur hypostasis vel persona, vel individuum in genere aut specie collocatum. Sed si *hoc aliquid* dicatur omne quod potest per se subsistere, sic anima est *hoc aliquid* » (*Q. D. de spiritualibus creaturis*, a.2, ad 16).

4. *Ia Pars*, q.75, a.4, ad 2.



Ainsi, lorsque saint Thomas dit, au *De Trinitate*, dans une ligne citée par le P. Simon, que l'âme raisonnable « *quodammodo ex seipsa est hoc aliquid* », il faut l'entendre au premier sens, qui se vérifie *pro quocumque subsistente*, suivant lequel *manus posset dici hoc aliquid*, encore que l'âme intellectuelle puisse subsister séparée du corps <sup>1</sup>.

Pour mettre en évidence l'enseignement de saint Thomas en cette matière, comme pour apprécier les raisons et conséquences des réserves exprimées par le R. P. Simon, il convient de rappeler les opinions de Hugues de S.-Victor et de Pierre Lombard, le Maître des *Sentences*, sur la nature de l'homme et de sa personne.

7. Hugues de S.-Victor [1096-1141] enseignait que le Christ, pendant les trois jours de sa mort, avait été un homme, car il pensait que l'âme était l'homme.

Qu'y a-t-il, en effet, de plus homme que l'âme? . . . C'est une nouveauté pour tes oreilles quand on dit que cela est davantage homme, qui est davantage de l'homme. Écoute, donc. Toi, chrétien, tu ignores ce que le païen attesta. L'intelligence d'un chacun, dit-il, c'est cela-même qu'est chacun <sup>2</sup>; partant ce païen fut plus religieux que toi, chrétien, lui qui reconnut la vérité que toi tu nies. Donc, diras-tu, l'homme est une âme? Et pourquoi pas? Ne dis-tu pas que l'homme est un corps, alors que tu crains de dire que l'homme est une âme? <sup>3</sup> Peu avant tu objectas en alléguant que tout homme est un corps. Tout homme est un animal, et tout animal est un corps. Donc tout homme est un corps. Tu penses qu'il n'y a là nulle contradiction . . . Mais il n'est pas d'usage, diras-tu, que l'homme soit appelé une âme. Or j'en conviens quant à l'usage . . . Nous savons pourtant que rien vraiment n'est, sinon cela seul qui est un par l'unité [*unitate unum*]; car cela seul est discerné par la raison comme étant un, en quoi se trouve le tout qui est un . . .

Certes, l'âme en tant qu'elle est esprit raisonnable, est d'elle-même et par elle-même une personne [*ex se et per se habet esse personam*], et quand le corps lui est uni il ne compose pas tant la personne qu'il ne s'appose à la personne. En sorte que c'est la même personne qui, par l'union avec ce qui fait avec elle une certaine unité, commence à exister en lui, suivant cette union. En tant donc que le corps est uni à l'âme, il fait avec l'âme une seule personne; l'âme, néanmoins, est d'elle-même la personne, en tant qu'elle est esprit raisonnable. Mais que le corps, lui, soit une personne, il le tient de l'âme, en tant qu'il est uni à un esprit raisonnable. En somme, de ce que nous sens percevoir à la fois, dans l'homme vivant, le corps et l'âme, nous avons coutume d'appeler personne ni l'âme seule ni le corps seul, mais l'âme et le corps ensemble . . .

. . . Faudrait-il de même concéder qu'un homme mort n'est pas un homme, puisque l'homme vivant est homme? Que si un homme mort n'est pas un homme il s'ensuit que l'homme, cessant de vivre, cesse d'exister.

1. *Ia Pars*, q.75, a.2, ad 1.

2. Sans doute fait-il allusion à ARISTOTE, *Éthique*, VIII, ch.6, 1168 b 31. Nous le verrons, cette interprétation est inexacte. Voir aussi PLATON, *Alcibiade*, *Opera*, [edit. Didot] T.2, cc.24-25.

3. On confond ici le corps comme genre, et le corps comme partie. Cf. *De Ente et Essentia*, c.2.

Mais qu'est-ce donc qui cesse de vivre sinon ce qui meurt ? Qu'est-ce donc qui meurt sinon le corps seul, que l'âme abandonne ? Car l'âme ne meurt pas, ni ne cesse de vivre, même quand elle cesse de vivifier. Partant, seul le corps meurt. L'homme pourtant, diras-tu, c'est-à-dire la personne même, se meurt. Qu'est-ce donc que la personne ? N'est-elle pas l'individu de substance raisonnable ? Or, si l'individu de substance raisonnable est la personne, c'est surtout l'esprit raisonnable, dont l'unité est celle de la simplicité et qui de sa nature est susceptible de raison [*natura rationis capax*], c'est lui qui est proprement la personne ; il l'est de lui-même [*ex se*] en tant qu'esprit raisonnable, et par lui-même quand il est sans corps. Mais lorsque le corps lui est uni, et en tant que [l'esprit] est uni au corps, la personne est une avec le corps. Mais quand elle est séparée du corps, la personne n'en cesse pas d'exister et d'être cette personne même qui était auparavant ; car le corps, lorsqu'il rompt l'union avec l'esprit, n'enlève pas au même esprit d'être une personne, de même qu'il n'avait pas donné à l'esprit d'être une personne quand il lui était adjoint.

... Aussi disons-nous avec raison que le Verbe, depuis qu'il est devenu homme, n'a jamais cessé d'être un homme. Car même dans la mort de sa chair il ne s'est jamais séparé de l'humanité assumée <sup>1</sup>.

Cette doctrine, qui est une erreur contre la foi, est plutôt étonnante quand on sait que saint Augustin avait pourtant enseigné le contraire dans *La Cité de Dieu*, où, saint Thomas l'a noté <sup>2</sup>, il fait sienne la position de Varron.

Qu'est-ce que l'homme ? Il voit en l'homme deux substances, le corps et l'âme ; et de ces deux substances que l'âme soit la meilleure et la plus excellente, il n'en doute nullement ; mais il demande si l'âme seule est l'homme ; en sorte que le corps lui soit ce que le cheval est au cavalier ; car le cavalier n'est pas l'homme et le cheval, mais l'homme seul, appelé toutefois cavalier, à cause de son rapport au cheval. Ou bien, si le corps seul est l'homme, avec quelque rapport à l'âme, comme la coupe au breuvage. Car ce n'est pas le vase et le breuvage contenu par le vase, mais le vase seul que l'on appelle coupe, à condition cependant d'être approprié au breuvage qu'il doit contenir. Ou bien encore, l'homme n'est-il ni l'âme seule ni le corps seul, mais l'un et l'autre, en sorte que l'âme ou le corps ne soit séparément qu'une partie, et que leur union compose l'homme même : ainsi quand nous donnons à deux chevaux joints ensemble le nom d'attelage, ce n'est en particulier ni le cheval de droite ni le cheval de gauche, quel que soit le rapport de l'un à l'autre, mais l'un et l'autre que nous prenons ensemble. De ces trois hypothèses Varron adopte la troisième : il pense que l'homme n'est ni l'âme seule, ni le corps seul, mais l'âme et le corps, et conclut que le souverain bien et souverain bonheur de l'homme se compose du bien de l'une et de l'autre substance : l'âme et le corps <sup>3</sup>.

Certes, Hugues de S.-Victor ne s'est pas rendu compte des implications de sa doctrine. Saint Thomas précise que s'il a dit des paroles erronées, cet auteur n'a pas connu pour cela le sens de cette erreur dans la foi <sup>4</sup>. Il n'en reste pas moins que

1. *De Sacramentis*, L.II, P.I, c.11 ; *P.L.*, T.176, col.405-411.

2. *Ia Pars*, q.75, a.4, *Sed contra*.

3. L.XIX, ch.3, trad. MOREAU.

4. *IIIa Pars*, q.50, a.4, c., p.27.

toute affirmation qui va contre la réalité de la mort du Christ est une erreur contre la foi. Aussi est-il dit dans la lettre synodale de saint Cyrille : « Si quelqu'un ne confesse pas que le Verbe de Dieu a souffert, a été crucifié et a goûté la mort dans sa chair, qu'il soit anathème. » Or, pour que la mort d'un homme ou d'un animal soit réelle, il importe que par la mort on cesse d'être homme ou animal ; la mort d'un homme ou d'un animal provient, en effet, de la séparation de l'âme, qui complète la notion d'homme ou d'animal. Et voilà pourquoi affirmer que le Christ, pendant les trois jours de sa mort, a été un homme, en parlant d'une manière simple et absolue, est une proposition erronée. Ou peut dire cependant que le Christ, pendant ces trois jours, a été « un homme mort » <sup>1</sup>.

Cette erreur, touchant la vérité de la nature humaine du Christ aussi bien que la vérité de sa mort, fait penser aux auteurs <sup>2</sup> qui niaient toute union véritable du corps et de l'âme dans le Christ, affirmant qu'ils n'étaient unis que d'une manière purement extrinsèque, c'est-à-dire en tant que l'un et l'autre étaient unis à la même Personne. Sans doute en est-il ainsi du corps mort du Christ et de son âme, qui, de part et d'autre, restaient unis à la divinité. Mais, précisément, pendant les trois jours de sa mort, le Christ n'était pas un homme, alors que son corps, sans être corps humain, était sien, comme son âme demeurerait sienne. Il ne suffit donc pas que son corps et son âme existent comme étant vraiment siens pour qu'on puisse dire que le Christ-Homme existe. Or, si l'âme et le corps du Christ n'avaient jamais été unis qu'à la même Personne sans union naturelle et substantielle entre eux, on n'aurait jamais pu dire non plus que le Fils de Dieu s'est incarné, qu'il est devenu homme. Car

il appartient à la notion même de la nature humaine que l'âme soit unie au corps : la forme en effet ne constitue l'espèce qu'à condition de devenir l'acte de la matière, et c'est précisément à cela que se termine la génération, en laquelle une nature tend à communiquer sa propre spécification. Par conséquent, dans le Christ, l'âme a dû nécessairement être unie au corps : soutenir le contraire est hérétique, car c'est nier la réalité de l'humanité du Christ <sup>3</sup>.

Saint Thomas donne ensuite la raison pour laquelle ces auteurs ont cru devoir nier cette union naturelle.

Voyant que l'union de l'âme et du corps, dans les hommes ordinaires [*in puris hominibus*], constituait une personne, ils ont refusé d'admettre dans le Christ cette union, pour éviter de placer en lui une nouvelle personne ou hypostase. Mais s'il en est ainsi dans les autres hommes, c'est que l'union de l'âme et du corps a pour résultat chez eux de les faire exister par eux-mêmes. Dans le Christ au contraire cette union aboutit à adjoindre la nature ainsi composée à une réalité supérieure qui subsistera en elle. Aussi

1. *Ibid.* Pour les citations de la *IIIa Pars*, nous nous servons de la traduction de la *Revue des Jeunes*.

2. Cf. *IIIa Pars*, q.2, a.5, édit. d'Ottawa.

3. *IIIa Pars*, q.2, a.5, c., p.81.



l'union de l'âme et du corps dans le Christ ne constitue pas une nouvelle hypostase ou personne, mais se fait au profit d'une personne ou d'une hypostase déjà préexistante<sup>1</sup>.

On vient de le lire, chez tous les hommes c'est l'union de l'âme et du corps qui constitue l'homme, et, à l'exception du Christ, c'est cette union même qui constitue la personne. C'est pourquoi la sainte Vierge, si elle avait connu l'état de mort, n'aurait été « pendant ce temps » ni un être humain ni une personne.

8. Pierre Lombard [1100-1160] soutenait, lui aussi, que durant sa mort le Christ avait été un homme. Il en donnait cependant une autre raison. Il ne disait pas que l'âme est l'homme, ni qu'elle est la personne. Il pensait que pour être un homme il suffisait que le Verbe restât uni et au corps et à l'âme sans que ces derniers fussent unis entre eux<sup>2</sup>. Aussi croyait-il que dans le Christ l'union actuelle de l'âme et du corps était indifférente à sa nature d'homme. Or cela ne pourrait se soutenir que si cette union *actuelle* n'était pas absolument essentielle à la notion d'homme.

Pierre Lombard, sans nul doute, ne s'est pas aperçu de la gravité de cette erreur. Elle n'en va pas moins contre la réalité de la mort du Christ, contre la vérité de l'Incarnation même. Car si le Verbe avait assumé le corps d'une part et l'âme d'autre part, il les aurait unis à sa Personne sans assumer la nature humaine ; il eût été parmi nous mais sans être un homme. Sans union *actuelle* de l'âme et du corps, le Verbe de Dieu ne serait pas né homme, il n'aurait pas été Fils de Marie<sup>3</sup> et sa mort n'aurait pas été véritable. Bref, encore que le corps mort du Christ ait conservé, « en vertu d'une disposition

1. *Ibid.*, ad 1.

2. « Hic quaeritur, utrum in illo triduo mortis Christus fuerit homo, quod non videtur quibusdam, quia mortuus erat, et homo mortuus non est homo. Addunt etiam quod si tunc erat homo : vel mortalis, vel immortalis ; sed mortalis non, quia mortuus ; nec immortalis, quia tantum post resurrectionem. Quibus respondemus quia licet homo mortuus fuerit, erat tamen in morte Ejus homo, nec mortalis quidem, nec immortalis ; et tamen vere erat homo . . . Dicimus ergo, in morte Christi Deum vere fuisse hominem, et tamen mortuum ; et hominem quidem nec mortalem, nec immortalem, quia unitus erat animae et carni se junctus. Alia enim ratione dicitur Deus homo, vel homo Deus, quam Martinus vel Joannes. Homo enim dicitur Deus, et e converso, propter susceptionem hominis, id est animae et carnis. Unde August., in lib. de Trin., cap. 13 : Talis erat susceptio illa quae Deum hominem faceret, et hominem Deum. Cum ergo illa susceptio per mortem non defecerit, sed Deus homini, et homo Deo sicut ante unitus erat vere, et tunc Deus erat homo, et e converso, quia unitus animae et carni ; et homo mortuus erat, quia anima a carne divisa erat. Propter separationem animae a carne mortuus, sed propter utriusque semper secum unionem homo. Non autem sic erat homo, ut ex anima et carne simul junctis subsisteret. Ex qua ratione dicitur aliquis alius homo, et ipse forte ante mortem, hoc etiam modo erat homo, et post resurrectionem fuit. In morte vero homo erat tantum propter animae et carnis secum unionem, et mortuus propter inter illa duo divisionem » (*Sententiarum libri quatuor*, L.III, dist.22, c.1. *P.L.*, T.192, col.802-803).

3. *IIIa Pars*, q.2, a.5 ; q.6, a.3 ; q.35, aa.1 et 4.

divine, un ordre à la résurrection » <sup>1</sup>, on ne peut dire que durant sa mort le Christ était un homme, ni lui attribuer aucun prédicat qui convienne directement à l'homme en tant qu'homme.

Mais s'il n'est pas permis d'affirmer que durant sa mort le Christ était un homme, le Lombard ne s'est pas trompé en disant que, « pendant ces trois jours, le Christ a été un homme mort » <sup>2</sup>. L'erreur consiste à penser qu'il était donc un homme, puisqu'il était un homme mort. Cette conclusion enfreint les règles de la *suppositio nominum*. En effet, la proposition : « durant sa mort le Christ était un homme », est fausse, parce que le nom « homme » y est affirmé d'une nature dont il ne peut tenir lieu pendant qu'elle n'existe pas — alors que l'*exigentia copulae* demande qu'elle existe. En d'autres termes, de même qu'on peut dire, aujourd'hui, « Homère est poète », alors qu'au vrai Homère n'existe plus, de même il est vrai de dire, en tout temps, que le Christ est homme ; mais on ne peut pour cela affirmer que le Christ a toujours été un homme, non plus qu'en tout temps on puisse dire « le Christ-Homme existe », sans plus. Car le nom « homme » ne tient pas lieu de la même substance dans ces deux propositions. Il faut dire, au contraire, que durant sa mort il n'était pas un homme — que l'homme avait cessé d'exister, sans plus. D'affirmer que pendant ce temps il était un homme, *simpliciter et absolute loquendo, erroneum est* <sup>3</sup>. En revanche, la proposition « Il était un homme mort » est vraie, puisque l'expression « un homme mort » ne tient pas lieu de l'homme, mais de sa négation réelle. L'homme mort n'est pas un homme.

\* \* \*

C'est pourquoi nous disons, sans plus, que « si l'âme de Marie avait été séparée de son corps durant un intervalle de temps si bref fût-il, la Mère de Dieu aurait cessé d'exister pendant ce temps » — quoiqu'on eût pu dire qu'elle était une mère décédée.

Le P. Simon, faisant abstraction de toutes les précisions que nous avons faites à ce sujet, semble vouloir atténuer cette affirmation, en ajoutant : « Elle [la Mère de Dieu] cessa d'exister dans sa nature complète, mais non dans son âme . . . » Cette proposition est vraie, mais à la condition de bien entendre la *suppositio* du pronom « Elle ». Si Marie avait connu l'état de mort, alors on eût pu dire, pendant ce temps : ' Elle a cessé d'exister dans sa nature complète, mais elle existe dans son âme '. À la condition toutefois d'entendre que le pronom « Elle » tient lieu cette fois, non pas de la substance physique de Marie, mais d'une existence simplement intentionnelle, encore qu'avec fondement réel dans le passé. Sans quoi la proposition serait fausse — *simpliciter et absolute*. Il faudrait en dire autant de la proposition :

1. *III Pars*, q.50, a.2, ad 2.

2. *IIIa Pars*, q.50, a.4, c.

3. *Ibid.*

‘ Pendant sa mort, l’âme de la Mère de Dieu existe ’. Puisque l’âme de la Mère de Dieu n’est pas la Mère de Dieu, la substance du nom « Mère de Dieu » ne peut pas être la Mère de Dieu, mais uniquement « aliquid pertinens ad actum animae » ; pendant ce temps, la Mère de Dieu n’aurait de vie que « in mentibus hominum » <sup>1</sup>. À moins que l’âme ne soit l’homme et ne soit la personne ! À moins que pour être un homme et pour être sujet des attributs de l’homme il ne suffise que l’âme séparée garde une relation essentielle au corps ! Voilà ce qu’il faudrait pour qu’on puisse dire, avec le P. Simon, qu’

En conséquence, *elle* [la Mère de Dieu, durant sa mort] *pouvait très bien, de cette façon, demeurer sujet de la relation de Maternité*, non moins que de ses autres attributions et privilèges personnels. Pareillement, nos parents et amis défunts demeurent vraiment tels au Ciel et au Purgatoire, et ne cessent pas de se comporter comme tels, encore que d’une façon particulière à l’Au-delà <sup>2</sup>.

Ce n’est pourtant pas possible, nous l’avons vu, et le culte de *dulie* envers les saints ne demande rien de tel. Que si c’était là une condition de ce culte, le Christ, pour démontrer, contre les Sadducéens, la résurrection des morts, n’aurait pu se servir de la parole de l’*Exode* (III, 6) : *Je suis le Dieu d’Abraham, le Dieu d’Isaac, et le Dieu de Jacob* (MATTH., XXII, 32-33).

9. Il demeure acquis que l’âme n’est pas la personne. Le R. P. Simon ne le conteste pas. Il précise cependant que « *Sans être des personnes humaines complètes, elles* [les âmes séparées] *n’en possèdent pas moins une très réelle individualité*, puisqu’elles sont véritablement sujets d’action, et donc aussi d’existence. » <sup>3</sup> Que l’âme humaine, séparée du corps, garde son individualité, subsiste et agisse, c’est hors de doute. Nous l’avons souvent répété et ne croyons pas que l’on veuille nous faire le reproche de l’avoir négligé. Le nier reviendrait à rejeter une vérité de foi. Si le P. Simon rappelle aux lecteurs cette indéniable vérité, c’est plutôt pour marquer que nous n’avons peut-être pas tenu compte d’une de ses conséquences. « *Sans être des personnes humaines complètes . . .* » a-t-il noté.

Combien de fois ne nous a-t-on interpellé de concéder que si l’âme n’est pas la personne, du moins est-elle, puisque séparée elle subsiste et agit, *une personne incomplète* <sup>4</sup>. Or nous pourrions en convenir sans scrupule dès lors que le nom de *personne* s’y entend en un sens équivoque. En effet,

1. Cf. CAJETAN, *In II Perihermeneias*, lect.7 (édit. Leon), n.7. — P.F., 9-21.

2. *Art. cit.*, p.550.

3. *Art. cit.*, p.549.

4. On l’a fait encore ces jours-ci lors d’un symposium international consacré au dogme de l’Immaculée-Conception. C’est pourquoi il nous paraît opportun de répondre à cette difficulté, fût-ce au prix de certaines répétitions.



Persona habet *rationem completi et totius*. Ergo anima non habet rationem personae. [...] Anima unitur corpori sicut forma materiae. Unde anima est pars humanae naturae, et non natura quaedam per se. Et quia *ratio partis contrariatur rationi personae*, ut dictum est, ideo *anima separata non potest dici persona* ; quia quamvis separata non sit pars actu, tamen habet naturam ut sit pars. [...] Ergo dicendum quod anima separata, proprie loquendo, *non est substantia alicujus naturae*, sed est *pars naturae* . . . [Si] homo dicitur propter animam persona . . . non tantum ab anima habet homo quod sit persona, sed ab ea et corpore ; cum ex utrisque subsistat. [...] Anima rationalis dicitur *hoc aliquid* per modum quo esse subsistens est hoc aliquid, etiam si habeat naturam partis ; sed ad rationem personae exigitur ulterius quod sit totum completum. [...] Quamvis anima sit dignior corpore, tamen unitur ei ut pars totius hominis, quod [totum] quodammodo est dignius anima, inquantum est completius <sup>1</sup>.

Aussi est-il impossible que la « ratio personae » se divise en personne « complète » et personne « incomplète ». Autant dire que « tout » et « non-tout » divisent la notion de « tout ».

Ce fut à la condition d'employer le mot *homme* d'une manière équivoque que le Maître des *Sentences* put dire que le Christ, dans la mort, avait été un homme <sup>2</sup> : pourvu qu'il ait usé de ce nom pour tenir lieu d'une réalité tout autre que celle de l'homme, d'une chose qui est même la négation réelle de l'homme. Il est vrai que le nom est alors identique comme son de voix, mais il n'a nulle unité quant à la signification, ni l'unité du terme univoque ni celle de l'analogue, puisque dans un cas il signifie « homme », essentiellement tout complet, et, dans l'autre, la partie d'un tout inexistant comme tout. Certes, on peut employer un mot équivoque — on peut même avoir une bonne raison de le faire — mais il importe alors de se rendre compte de sa nouvelle imposition, qui, en l'occurrence, est la contraire de celle qui est propre — *homme* signifiant proprement « animal bipède » ou « raisonnable » <sup>3</sup>.

1. *In III Sent.*, d.5, q.3, a.2.

2. « . . . Haec positio [scilicet quod Christus in triduo mortis fuerit homo] non potest stare, si proprie accipiatur hoc nomen *homo*, propter duas rationes. *Primo*, quia ad hoc quod sit homo, oportet quod sint anima et corpus conjuncta ad constituendum naturam unam : quod fit per hoc quod informatur anima, quod in illo triduo non fuit. *Secundo*, quia recedente anima, illa caro non dicebatur nisi aequivoce caro ; unde nec illud corpus erat humanum corpus, nisi aequivoce. Et ideo omnes Moderni tenent quod Christus in triduo non fuerit homo. Sciendum tamen quod Magister non voluit quod Christus in triduo illo diceretur homo, nisi aequivoce ; unde dicit quod non secundum eandem rationem dicebatur homo post mortem, sicut ante, vel sicut alii homines. Et secundum hoc ex opinione Magistri non sequitur aliquod inconueniens secundum rem ; quia secundum Philosophum in *IV Metaph.* [c.4, 1006 b 13] non est inconueniens ut quod nos dicimus hominem alii dicant non hominem quantum ad convenientiam nominis ; sed solum est improprietas in modo loquendi quia non est in usu hujus nominis *homo* quod significet animam et corpus divisa » (*In III Sent.*, d.22, q.1, a.1, c.).

3. « . . . Rationale secundum quod est differentia, compositi est, ut dicit Avicenna, quamvis sumatur ab anima ; et ideo post mortem sicut [Christus] non erat homo, ita

Il est d'ailleurs indifférent qu'on attribue plusieurs sens au même mot, pourvu qu'ils soient en nombre limité, car à chaque définition on pourrait assigner un mot différent. Par exemple, on pourrait dire que « homme » présente, non pas un sens, mais plusieurs, dont un seul aurait comme définition « animal bipède », tandis qu'il pourrait y avoir encore plusieurs autres définitions, pourvu qu'elles fussent en nombre limité, et alors un nom particulier pourrait être affecté à chacune des définitions . . . Il est dès lors impossible que « être homme » puisse signifier précisément « n'être pas homme », si « homme » doit signifier non seulement une chose qui est une [à la manière dont « ce musicien », « ce blanc » et « cet homme » sont une même chose] mais une chose qui est une en notion. Il s'ensuivrait que toutes choses seraient une seule et même, et tous les noms univoques [i.e. signifiant tous une même chose, identique en réalité et en notion]. Enfin, il n'est pas possible d'être et de n'être pas la même chose, sinon au point de vue de la simple identité du nom [comme son de voix], comme si ce que nous appelons « homme », d'autres l'appelaient « non-homme ». Mais la question n'est pas de savoir s'il est possible que la même chose soit et ne soit pas, en même temps, un homme selon la seule dénomination, mais si elle peut être [homme et non-homme] en elle-même <sup>1</sup>.

Si dans l'expression « personne incomplète » nous retenions le nom de « personne » en tant qu'il signifie la « ratio personae » — savoir : d'être un tout complet — « personne incomplète » serait une contradiction dans les termes. Par contre, si nous changeons l'imposition du nom de « personne », pour le dire de « ce en vertu de quoi l'homme est une personne » — c'est-à-dire de l'âme qui peut subsister par elle-même, — il n'y a plus de contradiction, puisque alors il ne signifie plus ce qui constitue, en soi, la nature de la personne.

Certes, on peut appeler un cadavre « corps humain », pourvu que ce terme signifie alors tout autre chose que le corps qui est humain en raison de l'union actuelle de l'âme. L'unité de cette dénomination n'est donc pas celle du terme analogue, n'ayant pour tout fondement qu'une apparence, comme la ressemblance de « chien » et de la constellation « Chien ». Le cadavre de Socrate fait penser à Socrate, mais à Socrate qui en fait n'existe plus. Le corps mort est corps, sans nul doute, mais en l'appelant « humain » on fait un terme équivoque. La signification est donc impropre. Le son de voix est même, mais la chose signifiée est incompatible avec le sens propre du mot. Le corps de Socrate vivant est humain, tandis que son cadavre *n'est pas* un corps humain — il en est même la négation réelle. Si pour l'un et pour l'autre on retient quand même le terme « humain », il n'est alors ni univoque ni analogue, mais équivoque.

Aussi, la chose qui n'est qu'une partie, séparée de l'autre avec laquelle elle formait le tout, est une négation réelle du tout. Si « n'être qu'une partie est contraire à la nature de la personne », mais

---

non erat rationale secundum quod rationale nominat differentiam hominis, sed solum secundum quod nominat potentiam animæ » (*In III Sent.*, d.22, a.2, ad 1).

1. ARISTOTE, *Métaphysique*, IV, ch.4, 1006 a 28 – b 22.

que pourtant l'on dise « personne » de la partie si principale soit-elle, subsistante même et active, le nom « personne » est alors équivoque. Voulant éviter qu'on ne brouille une notion aussi fondamentale que celle de la personne, nous avons confronté la difficulté que voici, à laquelle nous croyions avoir répondu dans les termes mêmes du Docteur angélique :

On pourrait objecter qu'il n'est pas tout à fait vrai de dire qu'« Homère n'existe pas », puisque au moins la partie principale du poète existe toujours, à savoir son âme immortelle, qui subsiste par elle-même. Il reste, cependant, que l'âme d'Homère n'est pas Homère. Homère est le nom de la personne, tandis que l'âme n'est pas la personne. Aucun attribut de la personne, qui est le tout complet, ne peut convenir à ce qui n'est qu'une partie — quand même celle-ci serait la principale et qu'elle pourrait subsister par elle-même. Bien que l'âme soit immortelle, il ne s'ensuit donc pas que l'homme soit immortel. Que l'âme d'Homère existe, il ne s'ensuit pas qu'Homère existe. « Anima . . . cum sit pars corporis hominis, non est totus homo, et anima mea non est ego ; unde licet anima consequatur salutem in alia vita, non tamen ego vel quilibet homo. »<sup>1</sup> Bien que l'âme raisonnable puisse subsister par elle-même, c'est seulement « quantum ad aliquid [quod] potest dici hoc aliquid . . . Substantia vero composita est, quae est hoc aliquid. Dicitur enim esse hoc aliquid, idest aliquid demonstratum quod est completum in esse et specie ; . . . Sed quia [anima rationalis] non habet speciem completam, sed magis est pars speciei, non omnino convenit ei quod sit hoc aliquid. » Aussi bien, comme la personne se dit seulement de la nature complète, l'âme n'est-elle pas la personne. « . . . Non quaelibet substantia particularis est hypostasis, vel persona, sed quae habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis, vel persona ; et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanae. »<sup>2</sup> Puisque seule l'âme d'Homère existe, on ne peut parler à son sujet ni de substance première (*hic homo*), ni de substance seconde (*homo*) ; ni de *vivant*, ni de ce vivant. « Anima vivit, sed non est animal, neque vivens, neque corpus, neque substantia. » Ces termes, en effet, signifient le tout. C'est grâce à une fiction que, dans une proposition où le verbe est au temps présent, nous pouvons parler d'une personne dont l'âme seule existe : la personne qui est la substance du nom ne peut avoir qu'une existence intentionnelle<sup>3</sup>.

10. Mais que devient alors le culte de *dulie* à l'égard des saints qui sont dans les liens de la mort ? Peut-on dire que, pour cette raison, le culte « manque de destinataires » ? Au livre III des *Sentences*, à

1. SAINT THOMAS, *In I ad Corinthios*, c.15, lect.2.

2. *Ia Pars*, q.75, a.4, ad 2. — « . . . Persona [dicit] aliquid subjectum, sicut substantia prima, et non solum sicut subsistens, ut subsistentia » (*Q. D. de Potentia*, q.9, a.2, ad 8). — « Persona enim in communi significat substantiam individuum rationalis naturae, . . . Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur in quacumque natura significat id quod est distinctum in natura illa ; sicut in humana natura quae sunt principia individuantia hominem ; quae quidem, licet non sint de significatione personae in communi, sunt tamen de significatione personae humanae » (*Ia Pars*, q.29, a.4, c.).

3. *L.T.P.*, 1949, Vol.V, n.1, pp.26-27 ; *P.F.*, 11-13.



l'article où il demande si le Christ, dans les trois jours de sa mort, avait été un homme, saint Thomas formulait l'objection suivante :

*Pierre* est le nom d'une chose singulière de nature humaine. Cependant, après sa mort nous l'invoquons en disant : « Saint Pierre, priez pour nous. » Par conséquent, même après sa mort on peut l'appeler un homme ; et ainsi, pour la même raison, le Christ.

À quoi il répond : « Ces locutions sont synecdoques, puisqu'on y pose le tout pour la partie. » <sup>1</sup>

En outre, à l'objection tirée d'une affirmation d'Aristote, dans l'*Éthique* [IX, ch.8, 1168 b 31], que l'homme est son intelligence, saint Thomas répond qu'en cet endroit

le Philosophe parle *figurative*, et non *proprie*. Il dit, en effet [à ce même endroit], que l'homme est son intelligence à la manière dont le roi est la cité, pour autant que tout dans la cité dépend de la volonté du roi <sup>2</sup>.

Il est donc vrai qu'en invoquant saint Pierre nous usons d'un terme synecdoque : ainsi en appelant voile un navire, on nomme le plus d'après le moins, et en disant que « le roi est la cité », on dit le plus du moins. Or, pourquoi convient-il absolument d'employer, dans le culte, des noms synecdoques signifiant la partie par un nom qui en vérité n'appartient qu'au tout ? Car ce n'est certes pas la coutume de l'Église de dire : « Âme de saint Pierre, priez pour nous ! »

Dans la *Somme*, à l'article où l'on demande si les saints du ciel prient pour nous, nous lisons l'objection que voici :

L'âme de Pierre n'est point Pierre. Si donc les âmes des saints priaient pour nous, tant qu'elles sont séparées du corps, nous ne devrions pas invoquer saint Pierre pour qu'il prie pour nous, mais son âme. Or l'Église fait le contraire. Les saints au moins jusqu'à la résurrection ne prient donc pas pour nous.

Pourquoi, alors que la personne de saint Pierre, que l'homme, que l'apôtre, n'existe pas, l'Église l'invoque-t-elle néanmoins sous le nom de la personne ? D'où vient qu'elle se sert d'un terme synecdoque ? Saint Thomas répond qu'elle le fait pour trois raisons :

[i] Parce que c'est de leur vivant que les saints ont mérité de pouvoir maintenant prier pour nous, nous les invoquons sous les noms qu'ils portaient ici-bas et [ii] qui nous les font mieux connaître. [iii] C'est en même

1. In *III Sent.*, d.22, q.1, a.1, obj.6 : « Praeterea. Petrus est nomen cujusdam singularis in natura humana. Sed post mortem Petri invocamus eum dicentes : *Sancte Petre, ora pro nobis*. Ergo post mortem potest dici homo ; et sic videtur quod eadem ratione Christus. — Ad sextum dicendum quod illae locutiones sunt synecdochicae, quia ponitur totum pro parte. »

2. « Ad septimum dicendum quod Philosophus loquitur *figurative*, et non *proprie*. Unde ipse dicit quod *ita* dicitur homo intellectus *sicut* civitas rex, quia totum quod est in civitate dependet ex voluntate regis » (*Ibid.*).

temps une allusion à la foi en la résurrection ; ainsi lisons-nous, dans l'*Exode* : *Je suis le Dieu d'Abraham*, etc.<sup>1</sup>.

À propos de cette réponse nous avons noté que

Voilà donc les raisons que l'on peut donner à celui qui demande pourquoi nous invoquons les saints dans leur personne alors qu'en vérité cette personne n'existe pas. Or, si la proposition catégorique : « Saint Pierre n'existe pas », peut heurter de prime abord et demande des précisions, les fidèles en accepteront aisément l'explication. On ne veut pas dire en effet que saint Pierre n'a pas existé, ni qu'il n'existera pas, mais que, dans le présent, son âme seule existe. La proposition : « Saint Pierre est un apôtre du Christ » est vraie. Mais, parce que le nom de « Pierre » tient lieu seulement d'une existence intentionnelle, et non pas de la personne elle-même de Pierre, on ne peut pas passer à l'affirmation : « Pierre existe »<sup>2</sup>.

Nous avons dit<sup>3</sup> que s'il en était autrement, « le Christ, pour démontrer, contre les Sadducéens, la résurrection des morts, n'aurait pu se servir de la parole de l'*Exode* (III, 6) citée dans la réponse de saint Thomas ».

Que la science théologique aboutit à une connaissance authentique de la vérité divine, nous en avons même des témoignages révélés, non seulement dans les épîtres canoniques, mais dans les arguments que Notre-Seigneur lui-même nous a donnés. C'est ainsi qu'il démontre la future résurrection des morts en prenant comme prémisse une parole de l'Ancien Testament. À la question des Sadducéens, qui nient la résurrection, Jésus répond : *Quant à la résurrection des morts, n'avez-vous pas lu ce que Dieu vous a dit, en ces termes : ' Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, et le Dieu de Jacob ' ?* (*Exod.*, III, 6). *Dieu n'est pas Dieu de morts, mais de vivants. Et les foules, en entendant cela, étaient remplies d'admiration pour son enseignement* (*MATTH.*, XXII, 32-33). Eh bien ! dit saint Thomas, « par ces paroles, le Seigneur prouve, d'une manière très subtile et efficace [*subtilissime et efficaciter*] la résurrection. » En effet, « l'âme d'Abraham n'est pas, à proprement parler, Abraham lui-même, car son âme n'est qu'une partie de lui ; et ainsi des autres ; dès lors, la vie de l'âme d'Abraham ne suffirait pas pour qu'Abraham lui-même soit vivant, ou pour que le Dieu d'Abraham soit le Dieu d'un vivant ; mais cela requiert la vie du composé tout entier, à savoir de l'âme et du corps, laquelle vie, bien qu'elle ne fût pas en acte au moment où ces paroles se prononçaient, regarde cependant la résurrection quant à l'une et l'autre partie. »<sup>4</sup>

1. *IIa IIae*, q.83, a.11, obj.5 : « Praeterea, anima Petri non est Petrus. Si ergo animae sanctorum pro nobis orarent quandiu sunt a corpore separatae, non deberemus interpellare sanctum Petrum ad orandum pro nobis, sed animam ejus. Cujus contrarium Ecclesia facit. Non ergo sancti, ad minus ante resurrectionem, pro nobis orant. — Ad quintum dicendum quod quia sancti viventes meruerunt ut pro nobis orarent, ideo eos invocamus nominibus quibus hic vocabantur, quibus etiam nobis magis innotescunt. Et iterum propter fidem resurrectionis insinuandam : sicut legitur *Exod.*, 3 [v.6] ; *Ego sum Deus Abraham*, etc. »

2. *L.T.P.*, V, 1, 28 ; *P.F.*, 14-15.

3. *Supra*, n.8, p.213.

4. *L.T.P.*, 140-141 ; *P.F.*, pp.45-46, Cf. *Semaine religieuse*, n.50, 14 août 1952, p.790, n.5 b. — « Dicendum quod anima Abrahae non est, proprie loquendo, ipse

En d'autres termes, le culte de dulia manquerait de destinataires s'il fallait supposer que les saints dussent intercéder en leur propre personne, que leur âme, séparée du corps, ne pût agir et prier pour nous. Ne pas tenir compte de cette distinction, pourtant si radicale, entre l'âme subsistante et la personne, c'est diminuer le sens de la mort, comme celui de la résurrection elle-même. Pour saint Thomas, s'il n'y avait pas de résurrection, les hommes élus ne seraient jamais récompensés, ni les réprouvés punis dans leurs propres personnes. « Mon âme n'est pas moi, avait-il dit ; et encore que l'âme atteigne au salut dans l'autre vie, il n'en suit pas que moi j'y atteigne — *non tamen ego vel quilibet homo*. » En effet,

l'âme se compare au corps non seulement comme l'agent à l'instrument par lequel il agit, mais encore comme la forme à la matière. Aussi l'opération appartient-elle au composé, et non pas à l'âme seule, comme Aristote l'en-

---

Abraham, sed est pars eius, et sic de aliis ; unde vita animae Abrahae non sufficeret ad hoc quod Abraham sit vivens ; vel quod Deus Abraham sit Deus viventis ; sed *exigitur vita totius conjuncti*, scilicet animae et corporis ; quae quidem vita, quamvis non esset actu quando verba proponebantur, erat tamen in ordine utriusque partis ad resurrectionem. Unde Dominus per verba illa subtilissime et efficaciter probat resurrectionem » (*In IV Sent.*, d.43, q.1, a.1, sol.1, ad 2) ; (*Suppl.*, q.75, a.1, ad 2). — On nous a déjà fait remarquer que cette interprétation qu'a donnée SAINT THOMAS n'est pas la seule possible quand on sait que les Sadducéens ne croyaient pas même à l'immortalité de l'âme. Or, il convient de se rappeler que SAINT THOMAS n'ignorait pas cette négation. À propos de ce passage, il cite, dans la *Catena aurea* (*In Matth.*, xxii, 32), le texte suivant de SAINT JÉRÔME : « Ad comprobandum resurrectionis veritatem multis aliis exemplis manifestioribus uti potuit, ex quibus, est illud [Is., xxvi, 9] : *Resuscitabuntur mortui, et resurgent qui in monumentis sunt* et in alio loco [DAN., xii, 2] : *Multi dormientium de terrae pulvere resurgent*. Quaeritur ergo quid sibi voluerit Dominus hoc proferre testimonium quod videtur ambiguum, vel non satis ad resurrectionis pertinens veritatem ; et quasi hoc prolato probaverit quod volebat, statim intulerit *Non est Deus mortuorum, sed viventium*. Supra diximus autem Sadducaeos nec angelum, nec spiritum, nec resurrectionem corporum confitentes, et animarum quoque interitum praedicasse : hi quinque tantum libros Moysi recipiebant, Prophetarum vaticinia respuentes. Stultum autem erat inde proferre testimonia cuius auctoritatem non sequebantur. Porro ad aeternitatem animarum probandam, de Moyse ponit exemplum : *Ego sum Deus Abraham* statimque infert : *Non est Deus mortuorum, sed viventium* : ut cum probaverit animas permanere post mortem (neque enim poterat fieri ut eorum esset Deus qui nequaquam subsisterent), convenienter introduceretur et corporum resurrectio, quae cum animabus bona malaque gesserunt. » Le Docteur angélique reproduit par la suite une remarque de saint Jean Chrysostome (*In Matth.*, hom.71) : « Sed qualiter alibi (*Rom.*, xiv, 9) ait : *Ut vivorum et mortuorum dominetur* ? Sed hoc non est simile ei quod hic dicitur : mortuorum enim ibi dicitur esse Dominus, eorum scilicet qui victuri sunt ; non autem eorum qui semel disparuerunt, et ultra non resurgent. » Puis saint Jérôme : « Considerandum etiam, quod sermo hic ad Moysen factus fuerat, sanctis istis Patriarchis iam pridem quiescentibus, erant ergo quorum Deus erat : nihil enim habere poterant, si non erant : quia in natura rei est ut esse id necesse sit cuius sit alterum ; atque ita habere Deum, viventium est ; cum Deus aeternitas sit, et non sit eorum quae mortua sunt, habere id quod aeternum est : et quomodo esse illi futuri semper negabuntur, quorum se esse profiteatur aeternitas ? » Que les Sadducéens aient nié toute immortalité n'infirme donc en rien cette interprétation. Aussi bien reste-t-il que Notre-Seigneur parle, non d'une résurrection des âmes, mais de la résurrections des morts.



seigne au *De Anima* [I, ch. 4, 408 b 13]. Et parce que c'est à l'agent qu'est due la récompense, il faut que l'homme lui-même [*ipse homo*] composé d'âme et de corps, reçoive la récompense de son œuvre <sup>1</sup>.

... La résurrection est nécessaire pour que l'homme puisse atteindre à la fin ultime pour laquelle il a été fait, ce qui ne peut se réaliser ni dans la vie présente *ni dans la vie de l'âme séparée* ; sans quoi c'est en vain qu'il eût été constitué homme, puisqu'il ne pourrait parvenir à la fin pour laquelle il a été fait <sup>2</sup>.

La raison principale pour laquelle le corps est puni pour le péché de l'âme n'est pas qu'il est l'instrument de l'âme commettant le péché, mais bien davantage *parce que le corps est une partie essentielle de l'homme* qui pêche par son âme. Partant, si l'âme seule était punie, celui qui a péché ne serait pas puni, savoir : l'homme — *si puniretur anima tantum, non puniretur qui peccavit, scilicet homo* <sup>3</sup>.

Aussi, sans résurrection de la chair, la personne même des élus ne serait jamais bienheureuse. Dieu ne serait pas Dieu de vivants, mais de morts. Pourtant, *S'il n'y a point de résurrection des morts, le Christ non plus n'est pas ressuscité. Et si le Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est vaine, vaine aussi votre foi (I Cor., xv, 13-14)*. D'où vient que la résurrection soit affaire d'une telle conséquence ? Souvent les protestants refusent précisément de reconnaître dans le corps ce caractère de partie essentielle de l'homme et de notre personne ; rien d'étonnant qu'ils accusent de matérialisme notre foi dans la résurrection <sup>4</sup>.

La distinction entre le corps comme « instrument de l'âme » et le corps comme « partie essentielle de l'homme » est pourtant capitale. S'il n'était qu'instrument, on pourrait soutenir, avec Platon et Hugues de Saint-Victor, que l'âme est l'homme et par suite que dans l'homme purement homme elle est la personne. Mais alors, comment faudrait-il entendre saint Pierre lorsqu'il dit expressément (*Actes*, II, 34) que *David n'est pas monté au ciel* ? Le Christ, pourtant, avait délivré l'âme de *David son père*.

Si *Marie, Mère de Dieu, Vierge Immaculée, Reine du ciel*, sont des noms qui ne conviennent proprement qu'au composé de l'âme et du corps — le corps lui aussi partie essentielle de la personne comme de l'humanité — comment pourrait-on dire que Marie est montée au ciel pendant le temps qu'elle eût été dans la mort ? On ne le peut que si *corporaliter ibi est*, et donc *personaliter*. C'est à ce compte qu'on eût pu affirmer de la Mère de Dieu qu'elle existe, sans plus. Autrement, « Mère de Dieu » serait un terme synecdoque.

1. *In IV Sent.*, d.43, q.1, a.1, qc.2, ad 3 ; *Suppl.*, q.75, a.1, ad 3.

2. *In IV Sent.*, d.44, q.1, a.1, ad qc.2 ; *Suppl.*, q.79, a.2, c.

3. *Qdl. VII*, a.11 (q.5, a.1), ad 3.

4. Cf. G. P. DWYER, *Les protestants et Notre-Dame*, article de la revue irlandaise *The Furrow* (janvier 1954), traduit et reproduit par la *Documentation catholique*, 21 février 1954, col.203-208.

Quelle est celle qui monte du désert, pleine de délices, appuyée sur son bien-aimé ? D'où vient que le Docteur séraphique, appliquant ces paroles, «sensu quodam accommodato»<sup>1</sup>, à la Vierge Marie, peut en inférer «qu'elle s'y trouve en corps»? *Quae est ista?* Pleine de délices, sa béatitude est donc consommée, sa jouissance béatifique est achevée. Il s'ensuit «qu'elle s'y trouve en corps. Car, en effet, . . . sa béatitude ne serait pas consommée *nisi personaliter ibi esset* . . . » La substance du pronom *ista* n'est donc autre chose que la personne elle-même de la sainte Vierge. «La personne n'étant pas l'âme, mais le composé, elle s'y trouve en son corps et en son âme : sans quoi, elle n'aurait pas la jouissance béatifique achevée.» Elle ne serait pas *deliciis affluens*, son âme attendrait la pleine glorification de sa personne.

\* \* \*

Avant d'en venir à la critique que fait le R. P. Simon de la façon dont nous entendons la causalité formelle de l'âme pleinement glorifiée, à l'endroit du corps de gloire, il nous reste à répondre aux questions suivantes :

[i] La réunion au corps, augmentant la gloire de l'âme d'une façon seulement extensive, s'ensuit-il qu'on puisse dire, au point de vue de la personne et de sa gloire, que cette réunion est simplement accidentelle ; que d'entrer dans la gloire, soit séparée soit unie au corps, est pour l'âme quelque chose de contingent, voire d'indifférent ?

[ii] Est-il possible — fût-ce de puissance absolue — que la relation de maternité demeure dans l'âme séparée ?

[iii] Si le culte de *dulie* ne demande d'aucune manière que la personne même des bienheureux existe, pourquoi le culte d'*hyperdulie* veut-il que la Mère de Dieu existe en sa propre personne ?

[iv] L'individualité de l'âme séparée dépend-elle quant à son être de la matière individuant et d'une relation à un *hoc aliquid* ?

[v] Le corps mort de tout autre homme garde-t-il, comme le corps mort du Christ, un ordre à la résurrection ?

C.D.K.

(À suivre)

---

1. *M.D.*, p.765.

## Enseignements du Magistère

---

### LE MAGISTÈRE DE L'ÉGLISE \*

La sollicitude de toutes les Églises qui pèse sur Nos épaules et le devoir de vigilance qui Nous presse chaque jour à cause de la charge suprême dont Nous sommes revêtu, Nous incitent à considérer et à méditer certains points, idées, sentiments ou normes de vie pratique, sur lesquels Nous voulons attirer aussi votre sollicitude et votre vigilance pour que vous unissiez vos efforts aux Nôtres et procuriez ainsi plus promptement et plus efficacement le bien du troupeau du Christ. Il s'agit, en effet, semble-t-il, des symptômes et des effets d'une maladie spirituelle qui réclame l'intervention des Pasteurs d'âmes pour ne point s'aggraver et s'étendre, mais recevoir à temps le remède et disparaître le plus tôt possible.

Il semble conforme à Notre projet d'exposer en détail ce qui, en vertu des prérogatives de votre triple fonction d'institution divine, vous revient à vous, successeurs des apôtres, sous l'autorité du pontife romain (Cf. can. 329), c'est-à-dire le magistère, le sacerdoce et le gouvernement. Cependant, comme le temps Nous manque aujourd'hui, Nous bornerons Notre discours au premier point, laissant le reste pour une autre occasion (si Dieu Nous le permet).

#### I. LE PAPE ET LES ÉVÊQUES ONT LE DEVOIR DE VEILLER À LA SÛRETÉ DE LA DOCTRINE PROFESSÉE PAR CEUX AUXQUELS ILS ONT DÉLÉGUÉ LE POUVOIR D'ENSEIGNER

Le Christ Notre-Seigneur a confié aux apôtres et par eux à leurs successeurs la vérité qu'il a apportée du ciel ; il a envoyé les apôtres comme il a été envoyé lui-même par le Père (JOAN., XX, 21) pour qu'ils enseignent à toutes les nations tout ce qu'ils avaient eux-mêmes appris du Seigneur. (Cf. MATTH., XXVIII, 19-20.) Les apôtres ont donc été de droit divin établis dans l'Église vrais docteurs et maîtres. À côté des successeurs légitimes des apôtres, c'est-à-dire le pontife romain pour l'Église universelle, et les évêques pour les fidèles confiés à leurs soins (Cf. can. 1326), il n'y a pas dans l'Église d'autres maîtres de droit divin ; mais eux-mêmes et surtout le Maître suprême de l'Église et Vicaire du Christ sur la terre, peuvent faire appel pour leur

---

\* Extrait du discours du Saint-Père, le 31 mai 1954, aux cardinaux et évêques présents à Rome pour la canonisation du bienheureux Pie X. Reproduit de *La Documentation Catholique* du 13 juin 1954.



fonction magistrale à des collaborateurs ou conseillers et leur déléguer le pouvoir d'enseigner (soit à titre extraordinaire, soit en vertu de l'office qu'ils leur confèrent, cf. can. 1328). Ceux qui sont appelés à enseigner exercent dans l'Église l'office de maîtres non en leur nom propre ni au titre de leur science théologique mais en vertu de la mission qu'ils ont reçue du magistère légitime ; leur pouvoir reste toujours soumis à celui-ci sans jamais devenir *sui iuris*, c'est-à-dire indépendant de toute autorité. Mais les évêques, même quand ils ont conféré une telle faculté, ne se privent jamais du pouvoir d'enseigner et ne se dispensent pas du grave devoir de veiller à l'intégrité et à la sûreté de la doctrine que proposent ceux qui les aident. Donc le magistère légitime de l'Église ne lèse ou n'offense aucun de ceux auxquels il a donné une mission canonique, quand il désire savoir exactement ce qu'enseignent et défendent ceux qu'il a chargés d'enseigner dans les leçons orales, dans les livres, commentaires ou revues réservés aux élèves, comme aussi dans les livres ou autres écrits destinés au public. Nous n'avons pas l'intention à cette fin d'étendre à tout ceci les normes juridiques qui concernent la censure préalable des livres puisqu'il existe tant d'autres façons d'obtenir des informations sûres au sujet de la doctrine des professeurs. D'autre part, cette prudence et cette circonspection du magistère légitime ne comportent aucune défiance ou suspicion — (tout comme non plus la profession de foi que l'Église exige des professeurs et de beaucoup d'autres ; cf. can. 1406, nos 7 et 8), — bien au contraire, le pouvoir d'enseigner donné à quelqu'un est un signe de confiance, d'estime et d'honneur pour celui à qui il est confié. Le Saint-Siège lui-même quand il enquête et veut savoir ce qu'on enseigne dans certains séminaires, collèges, athénées, universités sur les matières relevant de son autorité, n'obéit à aucun autre mobile qu'à la conscience du mandat du Christ et de l'obligation qu'il a devant Dieu de défendre la saine doctrine et de la conserver pure et intacte. En outre, cette vigilance tend aussi à défendre et stimuler votre droit et votre devoir de nourrir le troupeau qui vous est confié par la vérité de la parole authentique du Christ.

Ce n'est pas sans un motif grave que Nous avons voulu donner devant vous, Vénérables Frères, ces avertissements. En effet, il arrive malheureusement que certains professeurs cherchent trop peu la liaison avec le magistère vivant de l'Église, et se montrent trop peu attentifs, trop peu affectionnés à sa doctrine commune, clairement proposée de telle ou telle manière, tandis qu'ils suivent trop facilement leurs propres idées, qu'ils accordent trop d'importance à la mentalité moderne, aux règles d'autres disciplines qu'ils disent et qu'ils estiment être les seules conformes aux véritables méthodes et normes d'enseignement. Sans doute, l'Église aime et encourage au plus haut point l'étude et le progrès des sciences humaines ; elle aime et estime particulièrement les savants qui consomment leur vie dans l'étude.

Cependant, les questions de religion et de morale, les vérités qui transcendent absolument l'ordre sensible, relèvent uniquement de l'office et de l'autorité de l'Église. Dans Notre encyclique *Humani generis*, Nous avons décrit la tournure d'esprit de ceux dont Nous venons de parler, et Nous avons signalé que certains errements qui s'y trouvaient réprouvés avaient précisément pour origine le fait d'avoir négligé la liaison avec le magistère vivant de l'Église.

Saint Pie X, à maintes et maintes reprises, et en termes très graves, a dit dans des documents de grand poids que vous connaissez tous l'importance de cette liaison nécessaire avec l'esprit et la doctrine de l'Église. Benoît XV, son successeur au souverain pontificat, a redit la même chose. Après avoir solennellement renouvelé dans sa première encyclique (*Ad Beatissimi Apostolorum Principis*, 1<sup>er</sup> nov. 1914) la condamnation du modernisme faite par son prédécesseur, il définit en ces termes la mentalité des partisans de ce système : « Celui qui est animé de cet esprit rejette avec dégoût tout ce qui peut avoir l'air vieux, il est au contraire à l'affût de toute nouveauté en ce qui concerne la manière de parler des choses divines, la célébration du culte divin, les institutions catholiques et même les exercices de la piété privée (*Acta Apostolicae Sedis*, vol. VI, 1914, p.578). Que si certains enseignants et professeurs actuels s'efforcent par tous les moyens d'apporter et d'exposer du nouveau, et non de répéter « ce qui a été transmis », s'ils ne veulent proposer que cela, qu'ils considèrent calmement ce que Benoît XV offre à leur méditation dans l'encyclique citée : « Nous voulons que l'on respecte religieusement la maxime des anciens : *que l'on n'introduise aucune nouveauté, que l'on s'en tienne à ce qui a été transmis* ; cette loi, qui ne doit assurément subir aucune infraction dans le domaine de la foi, doit cependant servir aussi de norme dans les questions susceptibles de changement ; bien que pour elle vaille aussi la plupart du temps la règle : *Non du nouveau, mais une manière nouvelle.* » (L. c.)

## II. IL N'Y A PAS DANS L'ÉGLISE DE MAGISTÈRE DES LAÏQUES SOUSTRAIT AU MAGISTÈRE SACRÉ

Quant aux laïques, il est clair que les maîtres légitimes peuvent les appeler ou les admettre, hommes et femmes, comme auxiliaires dans la défense de la foi. Il suffit de rappeler la formation catéchétique, à laquelle s'emploient tant de milliers d'hommes et de femmes, ainsi que les autres formes de l'apostolat des laïques. Tout cela mérite les plus grands éloges et peut et doit être énergiquement développé. Mais il faut que tous ces laïques soient et demeurent sous l'autorité, la conduite et la vigilance de ceux qui ont été établis, par institution divine, maîtres dans l'Église du Christ. Il n'y a, en effet, dans l'Église,

en ce qui concerne le salut des âmes, aucun magistère qui ne soit soumis à ce pouvoir et à cette vigilance.

Récemment, cependant, s'est fait jour çà et là et a commencé à se répandre ce qu'on appelle une *théologie laïque* et on a vu naître une catégorie de *théologiens laïques* qui se déclarent autonomes ; cette théologie tient des cours, imprime des écrits, a des cercles, des chaires, des professeurs. Ceux-ci distinguent leur magistère du magistère public de l'Église et l'opposent en quelque manière au sien ; parfois, pour autoriser leur façon d'agir, ils en appellent à des charismes d'enseignement et d'interprétation dont plus d'une fois le Nouveau Testament, spécialement les Épîtres de saint Paul, fait mention (par ex. *Rom.*, XII, 6-7 ; *I Cor.*, XII, 28-30) ; ils en appellent à l'histoire qui, depuis les débuts du christianisme jusqu'à ce jour, présente tant de noms de laïques qui, de vive voix et par écrit, enseignèrent la vérité du Christ pour le bien des âmes sans y être appelés par les évêques, sans avoir reçu ou demandé la permission du magistère, mais mus par une impulsion intérieure et par leur zèle apostolique. Il faut cependant retenir en sens opposé qu'il n'y eut jamais, qu'il n'y a pas, et qu'il n'y aura jamais dans l'Église de magistère légitime des laïques soustrait par Dieu à l'autorité, à la conduite et à la vigilance du magistère sacré ; bien plus, le refus même de se soumettre fournit un argument convaincant et un critère sûr, les laïques qui parlent et agissent de la sorte ne sont pas conduits par l'Esprit de Dieu et du Christ. Tout le monde voit également quel danger de désordre et d'erreur renferme cette « théologie laïque » ; le danger aussi que ne se mettent à instruire les autres certains de ces hommes tout à fait incapables et même trompeurs et perfides, dont saint Paul écrit : « Un temps viendra où les hommes au gré de leurs passions et l'oreille les démangeant, se donneront une foule de maîtres, et se détourneront de la vérité pour se tourner vers les fables. » (Cf. *II Tim.*, IV, 3-4.)

Nous ne voudrions certes pas que cet avertissement écarte d'une étude plus profonde de la doctrine chrétienne et du désir de la répandre dans le public ceux qui se sentent animés d'un si noble zèle, quels que soient leur rang et leur milieu.

Employez-vous, Vénérables Frères, avec une sagacité toujours plus grande, comme le réclament à la fois la charge et l'honneur de votre fonction, à pénétrer toujours davantage la sublimité et la profondeur de la vérité surnaturelle, vers laquelle de droit vous guidez les hommes, à présenter avec soin, avec ardeur et éloquence, les vérités de la religion aux gens dont les pensées et les sentiments se trouvent actuellement menacés de terrible façon par les ténèbres de l'erreur, afin qu'un repentir salutaire et un amour purifié ramènent finalement les hommes à Dieu : « S'écarter de lui, c'est tomber ; se retourner vers lui, c'est se relever ; demeurer en lui, c'est être fort ; revenir à lui, c'est ressusciter ; habiter en lui, c'est vivre. » (S. AUG., *Soliloquiorum*, L. I<sup>er</sup>, III ; P. L., MIGNE, t. XXXII, col. 870.)



## LA PLURALITÉ DES CONFESSIONS RELIGIEUSES DEVANT LA LOI \*

Votre « Congrès » a, certes, un caractère national, mais le sujet qu'il traite : « Nation et communauté internationale », a trait, de nouveau, aux relations entre les peuples et les États souverains. Ce n'est pas par hasard que se multiplient les Congrès pour l'étude des questions internationales, scientifiques, économiques et aussi politiques. Le fait manifeste que les rapports entre les individus appartenant à différents peuples et entre les peuples eux-mêmes croissent en extension et en profondeur, rendent chaque jour plus urgent le règlement des relations internationales, privées et publiques, d'autant plus que ce rapprochement mutuel est déterminé non seulement par les possibilités techniques incomparablement augmentées et par le libre choix, mais encore par l'action plus pénétrante d'une loi immanente de développement. On doit donc, non le réprimer, mais plutôt le favoriser et l'encourager.

### I. COMMUNAUTÉS JURIDIQUES SUPRANATIONALES

Dans cette œuvre d'extension, les communautés des États et des peuples, soit qu'elles existent déjà, soit qu'elles ne représentent encore qu'un but à atteindre et à réaliser, ont, naturellement, une importance particulière. Ce sont des communautés dans lesquelles des États souverains, c'est-à-dire non subordonnés à aucun autre État, s'unissent dans une communauté juridique pour la réalisation de fins juridiques déterminées. Ce serait donner une fausse idée de ces communautés juridiques de vouloir les comparer à des empires mondiaux du passé ou de notre temps, où des races, des peuples et des États fusionnent, de gré ou de force, pour former ensemble un seul État. Dans le cas présent, au contraire, les États, tout en restant souverains, s'unissent librement en une communauté juridique.

Sous cet aspect, l'histoire universelle qui présente une suite ininterrompue de luttes pour le pouvoir pourrait sans aucun doute faire apparaître comme une utopie l'instauration d'une communauté juridique d'États libres. Ces conflits ont été trop souvent provoqués par la volonté de subjuguier d'autres nations et d'étendre le champ de sa propre puissance, ou par la nécessité de défendre sa propre liberté et l'indépendance de sa propre existence. Cette fois, au contraire, c'est précisément la volonté de prévenir des conflits menaçants qui pousse vers une communauté juridique supranationale ; les considérations utilitaires qui, certainement, ont elles aussi une

---

\* Extrait du discours du Saint-Père aux membres de l'Union des juristes catholiques italiens, le 6 décembre 1953. Reproduit de *La Documentation Catholique* du 27 décembre 1953.

influence notable, sont tournées vers des œuvres de paix ; enfin, le progrès technique lui-même a peut-être réveillé la foi, latente dans l'esprit et dans le cœur des individus, en une communauté supérieure des hommes, voulue par le Créateur et ayant sa racine dans l'unité de leur origine, de leur nature et de leur fin.

## II. LA POURSUITE DU BIEN COMMUN PRÉVAUT SUR L'ÉGOISME DES ÉTATS SOUVERAINS

Ces considérations, et d'autres semblables, démontrent que le chemin qui mène à la communauté des peuples et à sa constitution n'a pas, comme norme unique et ultime, la volonté des États, mais plutôt la nature, ou bien le Créateur. Le droit à l'existence, le droit au respect et au bon renom, le droit à un caractère et à une culture propres, le droit à se développer, le droit à l'observance des traités internationaux, et d'autres droits équivalents sont des exigences du droit des gens que dicte la nature. Le droit positif des peuples, indispensable lui aussi dans la communauté des États, a pour tâche de définir plus exactement les exigences de la nature et de les adapter aux circonstances concrètes, et, en outre, de prendre, en vertu d'une convention qui, librement conclue, est devenue obligatoire, d'autres dispositions, en vue, toujours, de la fin de la communauté.

Dans cette communauté des peuples, chaque État est donc inséré dans l'organisation du droit international et, par là, dans l'ordre du droit naturel qui soutient et couronne le tout. De cette façon, il n'est plus — ni n'a jamais été d'ailleurs — « souverain », dans le sens d'une absence totale de limites. « Souveraineté », dans le vrai sens du mot, signifie autarcie et compétence exclusive par rapport aux choses et à l'espace, suivant la substance et la forme de l'activité, bien que dans l'ambiance du droit international — mais non sous la dépendance de l'organisme juridique propre de n'importe quel autre État. Tout État est directement soumis au droit international. Les États, auxquels manquerait cette plénitude de compétence ou auquel le droit international ne garantirait pas l'indépendance du pouvoir quelconque d'un autre État, ne seraient pas eux-mêmes souverains. Cependant, aucun État ne pourrait se plaindre de voir limiter sa souveraineté, si on lui refusait la faculté d'agir à son gré et sans tenir compte des autres États. La souveraineté n'est pas la divinisation ou la toute-puissance de l'État, comme dans le sens de Hegel ou à la manière d'un positivisme juridique absolu.

## III. PROMOUVOIR CE QUI FACILITE L'UNION, ENDIGUER CE QUI LA TROUBLE

À vous, qui cultivez le droit, Nous n'avons pas besoin d'expliquer comment la constitution, le maintien et l'action d'une véritable

communauté d'États, spécialement d'une communauté comprenant tous les peuples, soulèvent une série de devoirs et de problèmes, certains fort difficiles et fort compliqués, que l'on ne peut résoudre simplement par oui ou par non. Telles sont la question des races et du sang avec leurs conséquences biologiques, psychiques et sociales ; la question des langues ; la question des familles avec caractère différent, suivant les nations, des relations entre époux, parents et parenté ; la question de l'égalité ou de l'équivalence des droits en ce qui concerne les biens, les contrats et les personnes, pour les citoyens d'un État souverain qui se trouvent sur le territoire d'un autre État, dans lequel ils séjournent temporairement ou s'y établissent en conservant leur propre nationalité ; la question du droit d'immigration ou d'émigration et autres questions semblables.

Le juriste, l'homme politique, l'État particulier comme la communauté des États doivent tenir compte ici de toutes les tendances innées de chaque individu et de chaque communauté dans leurs contacts et leurs rapports réciproques, par exemple : la tendance à l'adaptation et à l'assimilation souvent poussée jusqu'à la tentative d'absorption ; ou, au contraire, la tendance à l'exclusion et à la destruction de tout ce qui apparaît inassimilable ; la tendance à l'expansion et de nouveau, en sens opposé, la tendance à s'enfermer et à se séparer ; la tendance à se donner entièrement en renonçant à soi-même et, par contre, l'attachement à soi à l'exclusion de tout don aux autres ; le désir du pouvoir, celui de tenir les autres en tutelle, etc. Tous ces dynamismes de conquête ou de défense s'enracinent dans les dispositions naturelles des individus, des peuples, des races et des communautés, dans leurs étroitesse et leurs limitations, où jamais l'on ne trouve réuni tout ce qui est bon et juste. À cause de son infinité, Dieu seul, origine de tout être, renferme en lui-même tout ce qui est bon.

D'après ce que Nous avons exposé, il est facile de déduire le principe théorique fondamental du traitement de ces difficultés et tendances : dans les limites de ce qui est possible et permis, promouvoir ce qui facilite et rend plus efficace l'union ; endiguer ce qui la trouble ; supporter parfois ce qu'on ne peut aplanir et ce pour quoi, d'autre part, on ne pourrait laisser sombrer la communauté des peuples à cause du bien supérieur que l'on attend d'elle. La difficulté réside dans l'application de ce principe.

#### IV. PROBLÈMES DE LA COHABITATION DES COMMUNAUTÉS CATHOLIQUES AVEC LES NON-CATHOLIQUES

À ce propos, Nous voudrions à présent vous entretenir — vous qui aimez à vous proclamer des juristes catholiques — d'une des questions qui se présentent dans une communauté des peuples, c'est-à-dire la cohabitation pratique des communautés catholiques avec les non-catholiques.



D'après la confession de la grande majorité des citoyens ou sur la base d'une déclaration explicite de leur statut, les peuples et les États-membres de la communauté seront répartis en chrétiens, indifférents au point de vue religieux ou consciemment laïcisés ou même ouvertement athées. Les intérêts religieux et moraux exigeront pour toute l'étendue de la communauté un règlement bien défini qui vaille pour tout le territoire de chacun des États souverains membres de cette communauté des nations. Selon les probabilités et les circonstances, ce règlement de droit positif s'énoncera ainsi : à l'intérieur de son territoire et pour ses citoyens, chaque État réglera les affaires religieuses et morales selon sa propre loi ; cependant, dans tout le territoire de la Confédération, on permettra aux ressortissants de chaque État-membre l'exercice de leurs propres croyances et pratiques religieuses et morales, pour autant qu'elles ne contreviennent pas aux lois pénales de l'État où ils séjournent.

Pour le juriste, l'homme politique et l'État catholique, se pose ici la question : Peuvent-ils consentir à un tel règlement quand il s'agit d'entrer dans la communauté des peuples et d'y rester ?

Au sujet des intérêts religieux et moraux surgit une double question : la première concerne la vérité objective et les devoirs de la conscience envers ce qui est objectivement vrai et bon ; la seconde envisage le comportement effectif de la communauté des peuples vis-à-vis de chaque État souverain et de celui-ci vis-à-vis de la communauté des peuples dans les affaires de religion ou de moralité. La première question peut difficilement faire l'objet d'une discussion et d'un règlement entre chacun des États et sa communauté propre, surtout au cas d'une pluralité de confessions religieuses dans la communauté elle-même. La seconde question peut être, par contre, d'une urgence et d'une importance extrêmes.

#### V. LA TOLÉRANCE DE L'ERREUR, DANS L'ÉTAT, EN VUE D'UN BIEN SUPÉRIEUR. — L'EXEMPLE DIVIN

Voici le chemin pour répondre correctement à la seconde question. D'abord, il faut affirmer clairement qu'aucune autorité humaine, aucun État, aucune communauté d'États, quel que soit leur caractère religieux, ne peuvent donner un mandat positif ou une autorisation positive d'enseigner ou de faire ce qui serait contraire à la vérité religieuse ou au bien moral. Un mandat ou une autorisation de ce genre n'auraient pas force obligatoire et resteraient inefficaces. Aucune autorité ne saurait les donner parce qu'il est contre nature d'obliger l'esprit et la volonté de l'homme à l'erreur et au mal ou de considérer l'un et l'autre comme indifférents.

Même Dieu ne pourrait donner un tel mandat positif ou une telle autorisation positive parce que cela serait en contradiction avec son absolue véridicité et sainteté.

Une autre question essentiellement différente est celle-ci : dans une communauté d'États peut-on, au moins dans des circonstances déterminées, établir la norme que le libre exercice d'une croyance et d'une pratique religieuse en vigueur dans un des États-membres ne soit pas empêché dans tout le territoire de la communauté au moyen de lois ou d'ordonnances coercitives de l'État. En d'autres termes, on demande si le fait de « ne pas empêcher » ou de tolérer est permis dans ces circonstances et si, par là, la répression positive n'est pas toujours un devoir.

Nous avons invoqué tantôt l'autorité de Dieu. Bien qu'il lui soit possible et facile de réprimer l'erreur et la déviation morale, Dieu peut-il choisir dans certains cas de « ne pas empêcher » sans entrer en contradiction avec son infinie perfection ? Peut-il se faire que, dans des *circonstances déterminées*, il ne donne aux hommes aucun commandement, n'impose aucun devoir, ne donne même aucun droit d'empêcher et de réprimer ce qui est faux et erroné ? Un regard sur la réalité autorise une réponse affirmative. Elle montre que l'erreur et le péché se rencontrent dans le monde dans une large mesure. Dieu les réprouve ; cependant, il leur permet d'exister. D'où l'affirmation : l'erreur religieuse et morale doit toujours être empêchée quand c'est possible, parce que sa tolérance est en elle-même immorale, ne peut valoir dans un sens *absolu et inconditionné*. D'autre part, même à l'autorité humaine, Dieu n'a pas donné un tel précepte absolu et universel, ni dans le domaine de la foi ni dans celui de la morale. On ne le trouve ni dans la conviction commune des hommes ni dans la conscience chrétienne, ni dans les sources de la révélation, ni dans la pratique de l'Église. Sans parler, ici, d'autres textes de la sainte Écriture qui se rapportent à cet argument, le Christ, dans la parabole de la zizanie, a donné l'avertissement suivant : « Dans le champ du monde, laissez croître la zizanie avec la bonne semence, à cause du froment. » (Cf. MATH., XIII, 24-30.) Le devoir de réprimer les déviations morales et religieuses ne peut donc être une norme ultime d'action. Il doit être subordonné à des normes *plus hautes et plus générales* qui, dans certaines circonstances, permettent et même font peut-être apparaître comme le parti le meilleur celui de ne pas empêcher l'erreur, pour promouvoir *un plus grand bien*.

Par là se trouvent éclairés les deux principes desquels il faut tirer, dans les cas concrets, la réponse à la très grave question touchant l'attitude que le juriste, l'homme politique et l'État souverain catholiques doivent prendre à l'égard d'une formule de tolérance religieuse et morale comme celle indiquée ci-dessus, en ce qui concerne la communauté des États. Premièrement : ce qui ne répond pas à la vérité et à la loi morale n'a objectivement aucun droit à l'existence, ni à la propagande ni à l'action. Deuxièmement : le fait de ne pas l'empêcher par le moyen de lois d'État et de dispositions coercitives peut néanmoins se justifier dans l'intérêt d'un bien supérieur et plus vaste.

Quant à la « question de fait », à savoir si cette condition se vérifie dans le cas concret, c'est avant tout au juriste catholique lui-même d'en décider. Il se laissera guider dans sa décision par les conséquences dommageables qui naissent de la tolérance, comparées avec celles qui, par suite de l'acceptation de la formule de tolérance, se trouveront épargnées à la communauté des États ; puis, par le bien qui, selon de sages prévisions, pourra en dériver pour la communauté elle-même comme telle, et indirectement pour l'État, qui en est membre. Pour ce qui regarde le terrain religieux et moral, il demandera aussi le jugement de l'Église. Pour parler en son nom, en de telles questions décisives qui touchent la vie internationale, est seul compétent en dernière instance celui à qui le Christ a confié la conduite de toute l'Église, le pontife romain.

#### VI. L'ÉGLISE PRATIQUE CETTE TOLÉRANCE POUR UN BIEN SUPÉRIEUR

L'institution d'une communauté de peuples, telle qu'elle a été aujourd'hui en partie réalisée, mais que l'on tend à réaliser et à consolider à un degré plus élevé et plus parfait, est un mouvement du bas vers le haut, c'est-à-dire d'une pluralité d'États souverains vers la plus haute unité.

L'Église du Christ a, en vertu du mandat de son divin fondateur, une mission universelle semblable. Elle doit accueillir en elle-même et rassembler en une unité religieuse les hommes de tous les peuples et de tous les temps. Mais ici le chemin est en un certain sens inverse ; il va du haut vers le bas. Dans le cas précédent, l'unité juridique supérieure de la communauté des peuples était ou est encore à créer. Dans celui-ci, la communauté juridique avec sa fin universelle, sa constitution, ses pouvoirs et ceux qui en sont revêtus, est déjà depuis le début établie par la volonté et l'institution du Christ lui-même. La fonction de cette communauté universelle est, depuis le début, de s'incorporer autant que possible tous les hommes et toutes les nations (cf. *MATTH.*, XXVIII, 19), et par là de les gagner entièrement à la vérité et à la grâce de Jésus-Christ.

L'Église, dans l'accomplissement de cette mission, s'est trouvée toujours et se trouve encore dans une large mesure en face des mêmes problèmes que doit surmonter le « fonctionnement » d'une communauté d'États souverains ; seulement, elle les sent d'une manière encore plus aiguë parce qu'elle est liée à l'objet de sa mission, déterminé par son fondateur lui-même, objet qui pénètre jusque dans les profondeurs de l'esprit et du cœur humains. Dans ces conditions, les conflits sont inévitables, et l'histoire montre qu'il y en a toujours eu, qu'il y en a encore et que, selon la parole du Seigneur, il y en aura jusqu'à la fin des temps. C'est que l'Église, du fait de sa mission, a trouvé et trouve devant elle des hommes et des peuples d'une merveilleuse culture, d'autres d'une inculture à peine compréhensible,



et tous les degrés intermédiaires possibles : diversité de races, de langues, de philosophies, de confessions religieuses, d'aspirations et de particularités nationales ; peuples libres et peuples esclaves, peuples qui n'ont jamais appartenu à l'Église et peuples qui se sont détachés de sa communion. L'Église doit vivre parmi eux et avec eux ; elle ne peut jamais, en face d'aucun, se déclarer « non intéressée ». Le mandat qui lui a été imposé par son fondateur lui rend impossible de suivre la règle du « laisser faire, laisser passer ». Elle a le devoir d'enseigner et d'éduquer avec toute l'inflexibilité du vrai et du bien et, avec cette obligation absolue, elle doit demeurer et travailler parmi des hommes et des communautés qui pensent de manières complètement différentes.

Revenons cependant maintenant en arrière aux deux propositions que Nous avons mentionnées plus haut : et, en premier lieu, à celle de la négation inconditionnée de tout ce qui est religieusement faux et moralement mauvais. Sur ce point, il n'y a jamais eu et il n'y a pour l'Église aucune hésitation, aucune pactisation, ni en théorie ni en pratique. Son attitude n'a pas changé durant le cours de l'histoire, et elle ne peut changer, quelles que soient les circonstances de temps et de lieu qui la mettent en face de l'alternative : l'encens aux idoles ou le sang pour le Christ. Le lieu où vous vous trouvez actuellement, la *Roma aeterna*, par les restes d'une grandeur passée et par les souvenirs glorieux de ses martyrs, est le témoin le plus éloquent de la réponse de l'Église. L'encens ne fut pas brûlé devant les idoles, et le sang chrétien baigna le sol devenu sacré. Mais les temples des dieux dans leurs restes majestueux ne sont plus que ruines sans vie ; tandis que près des tombes des martyrs, des fidèles de tous les peuples et de toutes les langues répètent avec ferveur l'antique *Credo* des apôtres.

Quant à la seconde proposition, c'est-à-dire à la tolérance, dans des circonstances déterminées, même dans des cas où l'on pourrait procéder à la répression, l'Église — eu égard à ceux qui, avec une bonne conscience (même erronée, mais incorrigible), sont d'opinion différente — s'est vue incitée à agir et a agi selon cette tolérance, après que sous Constantin le Grand et les autres empereurs chrétiens, elle fut devenue Église d'État, mais ce fut toujours pour des motifs plus élevés et plus importants ; ainsi fait-elle aujourd'hui et fera-t-elle dans l'avenir, si elle se trouve en face de la même nécessité. Dans de tels cas particuliers, l'attitude de l'Église est déterminée par la volonté de protéger le *bonum commune*, celui de l'Église et celui de l'État dans chacun des États d'une part et, de l'autre, le *bonum commune* de l'Église universelle, du règne de Dieu sur le monde entier. Pour apprécier le pour et le contre dans la détermination de la *quaestio facti*, l'Église n'observe pas d'autres normes que celles que Nous avons déjà indiquées pour le juriste et l'homme d'État catholique, même en ce qui concerne la dernière et suprême instance.

## VII. APPLICATION DU PRINCIPE AUX CONCORDATS

Ce que Nous avons exposé peut également être utile au juriste et à l'homme politique catholique quand, dans leurs études ou dans l'exercice de leur profession, ils entrent en contact avec les accords (concordats, traités, conventions, *Modus vivendi*, etc.) que l'Église (c'est-à-dire, depuis longtemps, le Siège apostolique) a conclus dans le passé et conclut encore avec les États souverains. Les concordats sont pour elle une expression de la collaboration entre l'Église et l'État. En principe, ou en thèse, elle ne peut approuver la séparation complète entre les deux pouvoirs. Les concordats doivent donc assurer à l'Église une condition stable de droit et de fait dans l'État avec lequel ils sont conclus et lui garantir la pleine indépendance dans l'accomplissement de sa mission divine. Il est possible que l'Église et l'État proclament dans le concordat leur commune conviction religieuse, mais il peut aussi arriver que le concordat ait, en même temps que d'autres buts, celui de prévenir des discussions autour de questions de principe et d'écarter dès le début des matières possibles de conflits. Quand l'Église a apposé sa signature à un concordat, cela vaut pour tout son contenu. Mais son sens intime peut, par une reconnaissance mutuelle des deux hautes parties contractantes, avoir des degrés ; il peut signifier une approbation expresse, mais il peut aussi dire une simple tolérance, selon ces deux principes, qui fixent la norme pour la vie commune de l'Église et de ses fidèles avec les puissances et les hommes de croyances différentes.

EXTRAIT DU DISCOURS DU SAINT-PÈRE  
POUR LE IV<sup>e</sup> CENTENAIRE  
DE L'UNIVERSITÉ GRÉGORIENNE \*

## I. NÉCESSITÉ D'UNE MÉTHODE SCOLASTIQUE

Nous louons la méthode scolastique que l'on utilise chez vous. Nous n'ignorons pas en effet qu'ailleurs elle est souvent négligée et méprisée. On abandonnera une telle attitude si l'on se souvient que les souverains pontifes l'ont souvent recommandée, qu'ils ont même exhorté à lui garder une place d'honneur dans les cours de philosophie et de théologie.

Le but poursuivi par la méthode scolastique est de faire parcourir à la raison humaine les vérités révélées par Dieu et leurs appuis philosophiques en précisant les notions qu'elles contiennent et en présentant les arguments qui soutiennent leur certitude ; c'est, en outre, de résoudre les objections qu'on leur propose et de s'efforcer

---

\* Le 17 octobre 1953. Reproduit de *La Documentation Catholique* du 7 février 1954.

d'harmoniser toutes les vérités, celles de la métaphysique naturelle et celles de la révélation divine : tel a toujours été et tel est encore le but certain et ferme de la philosophie et de la théologie. On ne doit pas s'imaginer que la connaissance des mystères de la foi et de leurs supposés philosophiques peut s'acquérir facilement et être maîtrisée par notre intelligence sans avoir fait l'objet de longues études, de discussions méthodiques bien menées, de réflexions et de méditations prolongées.

## II. PAS D'OPPOSITION ENTRE ÉTUDES SPÉCULATIVES ET THÉOLOGIE POSITIVE

Ne craignez pas que les études spéculatives fassent tort aux sciences positives, spécialement à la théologie positive. Il n'y a en effet aucune opposition entre les unes et les autres ; bien plus, les sciences spéculatives procèdent d'autant plus sûrement qu'elles s'appuient sur les sciences positives. Prenez pour exemple de Docteur angélique lui-même, qui était passionné de connaissances positives, et parmi les théologiens des premiers temps du Collège romain, François Suarez, que l'on met à juste titre au rang des plus grands théologiens après saint Thomas, et, plus récemment, le cardinal Jean-Baptiste Franzelin, pour ne nommer que lui, qui cultiva avec le plus grand zèle l'une et l'autre discipline et les unit d'une manière admirable.

L'ordonnance de vos études et vos programmes annuels comportent une part abondante de matières positives, fort utiles aux prêtres de notre temps, et surtout vos traités de philosophie dogmatique consacrent une place importante à la théologie positive ; plaise à Dieu que l'étude des saints Pères et des écrivains ecclésiastiques fleurisse et se développe parmi vous.

## III. AUCUN SYSTÈME PARTICULIER N'EST INFALLIBLE

En ce qui concerne vos études et votre apostolat, évitez de mélanger la doctrine catholique et les vérités naturelles qui s'y rattachent et que tout le monde admet, avec les essais des érudits qui tentent de les expliquer, ou avec les raisons particulières qui distinguent les divers systèmes philosophiques et théologiques ayant cours dans l'Église ; il ne faut jamais se comporter comme si la prédication et l'instruction religieuse y puisaient leur matière. Aucun de ces systèmes ne constitue une porte d'entrée dans l'Église ; à plus forte raison est-il inadmissible d'affirmer qu'il en soit la porte unique. Même du plus saint et du plus prestigieux Docteur, l'Église n'a jamais fait et ne fera jamais la source principale de la vérité. Elle considère saint Thomas et saint Augustin comme de grands Docteurs et elle leur accorde les plus grands éloges, mais elle ne reconnaît



l'infaillibilité qu'aux auteurs inspirés de la sainte Écriture. Par mandat divin, dépositaire de la tradition qui vit en elle, l'Église seule est la porte du salut, elle seule est pour elle-même, sous la protection et la conduite du Saint-Esprit, la source de la vérité.

#### IV. SAINT THOMAS, MAÎTRE DES VÉRITÉS FONDAMENTALES DE LA PHILOSOPHIE

Les divers systèmes que l'Église permet de tenir doivent concorder avec ce que la philosophie antique et la philosophie chrétienne reconnaissaient depuis les débuts de cette même Église. Soit que l'on considère leur cohérence interne, soit que l'on s'attache à leur accord éclatant avec les vérités de la foi, ces vérités n'ont jamais été proposées de manière aussi lucide, aussi perspicace, aussi parfaite, n'ont jamais été systématisées de manière aussi solide que par saint Thomas d'Aquin, selon les formules expressives de Notre prédécesseur Léon XIII : « Distinguant nettement comme il convient la raison de la foi, les unissant toutefois fraternellement, il maintient les droits et la dignité de l'une et de l'autre, de telle sorte que la raison humaine a été portée par lui au plus haut point et qu'il est presque impossible à la foi de recevoir de la raison des soutiens plus nombreux et plus solides que ceux que saint Thomas lui a donnés. » (Encyclique « *Aeterni Patris* », *Leonis XIII Acta*, ed. Romana I [1881], p.274.)

Parmi ces vérités auxquelles Nous venons de faire allusion, il faut compter, par exemple, ce qui a trait à la nature de notre connaissance, à celle de la vérité ; aux principes métaphysiques absolus fondés sur la vérité ; à un Dieu infini, personnel, créateur de toutes choses ; à la nature de l'homme, à l'immortalité de l'âme, à la dignité de la personne humaine, aux devoirs que la morale naturelle lui fait connaître et lui impose.

#### V. LIBERTÉ DANS LE DOMAINE DE LA CONTROVERSE ENTRE ÉCOLES

Mais il n'y a pas lieu de ranger au nombre des vérités requérant l'assentiment certain de la raison ce qui est encore controversé chez les grands commentateurs et les meilleurs disciples de saint Thomas au sujet des vérités qui se situent au niveau de la nature.

Nous ne parlons pas non plus des choses dont on discute pour savoir si elles appartiennent à l'enseignement du saint Docteur et comment on doit les interpréter ; de même, Nous passons sous silence, parce que caduques, les simples conséquences de la connaissance imparfaite qu'avaient les anciens de la physique, de la chimie, de la biologie et des autres sciences naturelles.

Tel est bien le sens du canon 1366 § 2, par lequel le Code établit saint Thomas guide et maître de toutes les écoles chrétiennes, ainsi que l'affirmait Notre prédécesseur d'heureuse mémoire, Pie XI :

« Que chacun d'eux considère comme inviolable le précepte du Code de droit canonique selon lequel « les professeurs doivent diriger les études de philosophie rationnelle et de théologie et la formation des élèves dans ces disciplines entièrement selon la méthode du Docteur angélique, selon sa doctrine et ses principes » ; et que tous se conduisent selon cette règle, de telle sorte qu'ils puissent eux-mêmes l'appeler leur maître. Mais que l'on n'exige pas les uns des autres plus que n'exige l'Église, maîtresse et mère de tous ; dans les choses en effet au sujet desquelles les meilleurs auteurs discutent dans les écoles catholiques, personne ne doit être empêché d'embrasser l'opinion qui lui semble la plus vraisemblable. » (Encyclique *Studiorum ducem*, 29 septembre 1913, p.324, 1.)

#### VI. SAVOIR UNIR FIDÉLITÉ ET LIBERTÉ

C'est de cette façon que vos auteurs et maîtres insignes unirent magnifiquement la fidélité qu'ils gardèrent sans cesse au grand Docteur avec la liberté si précieuse exigée par la recherche scientifique et qui fut toujours sauvegardée par Notre prédécesseur, Léon XIII, et ceux qui lui ont succédé dans la Chaire de Pierre.

Dans les limites fixées plus haut et qu'il ne faut pas dépasser, il sera donc permis à chaque professeur d'adhérer à l'une des écoles qui se sont acquis un droit de cité dans l'Église à condition cependant qu'il distingue nettement les vérités à tenir par tous, de celles qui caractérisent une école particulière et que, en maître sage, il note ces différences dans son enseignement.

#### VII. L'ÉTUDE DES SCIENCES SOCIALES

Venons-en aux autres disciplines que l'on enseigne à l'Université grégorienne. Nous commençons par l'Institut des sciences sociales, instauré en dernier lieu et qui a été récemment annexé à la Faculté de philosophie. Vous savez bien, Très Chers Fils, l'importance que l'Église attribue à l'étude de la question sociale et à sa juste solution, s'il est permis de l'espérer ; à tel point qu'il n'y a guère d'autre affaire — Nous n'hésiterions pas à l'affirmer — qui ait, en ces derniers temps, fait l'objet de plus de soucis pour le Saint-Siège. Aussi, Nous accordons tous Nos éloges paternels à cet Institut fondé par vous dans le but d'y former tout particulièrement, mais non exclusivement, les prêtres et les étudiants ecclésiastiques aux doctrines sociales. Sachant comment il fonctionne, Nous ne pouvons Nous empêcher de vous féliciter de tout cœur et de vous décerner des louanges bien méritées pour l'ardeur avec laquelle vous avez commencé et la riche doctrine que vous enseignez aux élèves.

Cet Institut a entrepris d'enseigner la doctrine sociale de l'Église dont les points principaux sont contenus dans les documents du Saint-

Siège, c'est-à-dire dans les encycliques, les allocutions et les lettres pontificales. À ce sujet, diverses écoles sociales ont vu le jour qui ont expliqué les documents pontificaux, les ont développés et les ont mis en systèmes. Et cela, Nous estimons qu'on a eu raison de le faire. Mais il était impossible d'éviter que, dans l'application des principes et dans les conclusions, ces mêmes écoles ne procèdent diversement et assez souvent ne diffèrent beaucoup entre elles. Aussi, dans ce domaine également, il faut se rappeler ce que Nous avons dit plus haut de l'enseignement de la foi catholique et des écoles théologiques et veiller à ne pas confondre la doctrine sociale authentique de l'Église avec les positions différentes propres à chaque école : ces deux aspects doivent toujours être distingués avec grand soin.

...

#### VIII. L'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

Nous sommes persuadés qu'il n'y a guère de branche du savoir qui l'emporte sur l'histoire ecclésiastique pour entretenir, aiguïser, amener à maturation l'art de sentir avec l'Église, pourvu que l'on observe la règle de mesure et de prudence qui consiste à ne pas s'arrêter plus qu'il ne faut à tel ou tel événement ou à telle difficulté ; à rapporter au tout chaque aspect particulier et les éléments négatifs aux positifs ; à présenter les faits importants et durables comme importants et durables, les faits mineurs et passagers comme tels. Qu'on ait surtout à l'esprit ce principe, requis absolument d'ailleurs par le respect dû à la vérité : bien qu'on y trouve des fautes humaines, l'Église est toujours l'Église du Christ, véritable et infaillible dans la conservation et la transmission du dépôt sacré de la foi, et sainte, qu'elle est enfin « l'Église de Dieu, qu'il s'est acquise par son sang » (*Act.*, xx, 28). Dieu est toujours grand et admirable dans ses œuvres, mais il faut le considérer surtout comme tel là où brille sa charité infinie, où s'accomplit pour nous la rédemption surabondante, c'est-à-dire dans l'Église catholique. Continuez dans la voie où vous êtes engagés, en répétant la parole de l'apôtre saint Paul : « Gloire à Dieu dans l'Église et dans le Christ Jésus. » (*Éph.*, III, 21.)

#### EXTRAIT DU DISCOURS DU PAPE AUX MEMBRES DU CONGRÈS INTERNATIONAL DE PSYCHOTHÉRAPIE ET DE PSYCHOLOGIE CLINIQUE \*

La science affirme que de nouvelles observations ont mis à jour les couches profondes du psychisme humain et elle s'efforce de comprendre ces découvertes, de les interpréter et de les rendre utilisables.

\* Le 15 avril 1953. Reproduit de *La Documentation Catholique* du 3 mai 1953.



On parle de dynamismes, de déterminismes et de mécanismes cachés dans les profondeurs de l'âme, dotés de lois immanentes dont découlent certains modes d'action. Sans doute, ceux-ci sont mis en œuvre dans le subconscient, mais ils pénètrent aussi dans le domaine de la conscience et le déterminent. On prétend disposer de procédés éprouvés et reconnus adéquats pour scruter le mystère de ces profondeurs de l'âme, les éclairer et les remettre sur le droit chemin, lorsqu'elles exercent une influence néfaste.

Ces questions, qui se prêtent à l'examen d'une psychologie scientifique, ressortissent à votre compétence. Il en va de même pour l'utilisation de nouvelles méthodes psychiques. Mais que la psychologie théorique et pratique restent conscientes, l'une et l'autre, qu'elles ne peuvent perdre de vue ni les vérités établies par la raison et par la foi, ni les préceptes obligatoires de la morale.

L'an passé, au mois de septembre (13 septembre 1952, *Acta Ap. Sedis*, a. XLIV, 1952, pages 779 s.), pour répondre au souhait des membres du « Premier Congrès international d'Histopathologie du Système nerveux », Nous avons indiqué les limites morales des méthodes médicales de recherche et de traitement. Sur la base de cet exposé, Nous voudrions, aujourd'hui, ajouter quelques compléments. En bref, Nous avons l'intention d'indiquer l'attitude fondamentale qui s'impose au psychologue et au psychothérapeute chrétien.

Cette attitude fondamentale se ramène à la formule suivante : la psychothérapie et la psychologie clinique doivent toujours considérer l'homme : 1° comme unité et totalité psychique ; 2° comme unité structurée en elle-même ; 3° comme unité sociale ; 4° comme unité transcendante, c'est-à-dire en tendance vers Dieu.

#### I. L'HOMME COMME UNITÉ ET TOTALITÉ PSYCHIQUE

La médecine apprend à regarder le corps humain comme un mécanisme de haute précision, dont les éléments s'engrènent l'un sur l'autre et s'enchaînent l'un à l'autre ; la place et les caractéristiques de ces éléments dépendent du tout, ils servent son existence et ses fonctions. Mais cette conception s'applique encore beaucoup mieux à l'âme, dont les rouages délicats sont assemblés avec bien plus de soin. Les diverses facultés et fonctions psychiques s'insèrent dans l'ensemble de l'être spirituel et se subordonnent à sa finalité.

Il est inutile de développer plus longuement ce point. Mais vous devez, vous, les psychologues et les thérapeutes, tenir compte de ce fait : l'existence de chaque faculté ou fonction psychique se justifie par la fin du tout. Ce qui constitue l'homme, c'est principalement l'âme, forme substantielle de sa nature. C'est d'elle que découle en dernier lieu toute la vie humaine ; en elle, s'enracinent tous les dynamismes psychiques, avec leur structure propre et leur loi organique ; c'est elle que la nature charge de gouverner toutes les énergies,

pour autant que celles-ci n'aient pas encore acquis leur dernière détermination. De ce donné ontologique et psychique, il s'ensuit que ce serait s'écarter du réel que de vouloir, en théorie ou en pratique, confier le rôle déterminant du tout à un facteur particulier, par exemple, à l'un des dynamismes psychiques élémentaires, et installer ainsi au gouvernail une puissance secondaire. Ces dynamismes peuvent être *dans l'âme, dans l'homme* ; ils ne sont cependant pas *l'âme, ni l'homme*. Ils sont des énergies, d'une intensité considérable peut-être, mais la nature en a confié la direction au poste central, à l'âme spirituelle, douée d'intelligence et de volonté, capable normalement de gouverner ces énergies. Que ces dynamismes exercent leur pression sur une activité ne signifie pas nécessairement qu'ils la contraignent. On nierait une réalité ontologique et psychique, en contestant à l'âme sa place centrale.

Il n'est donc pas possible, lorsqu'on étudie la relation du moi aux dynamismes qui la composent, de concéder sans réserve, en théorie, l'autonomie de l'homme, c'est-à-dire de son âme, mais d'ajouter aussitôt que, dans la réalité de la vie, ce principe théorique apparaît le plus souvent tenu en échec ou tout au moins minimisé à l'extrême. Dans la réalité de la vie, dit-on, il reste toujours à l'homme la liberté d'accorder son consentement interne à ce qu'il accomplit, mais non point celle de l'accomplir. À l'autonomie de la volonté libre se substitue l'hétéronomie du dynamisme instinctif. Ce n'est pas ainsi que le Créateur a façonné l'homme. Le péché originel ne lui enlève pas la possibilité et l'obligation de se conduire lui-même par l'âme. On ne prétendra pas que les troubles psychiques et les maladies qui entravent le fonctionnement normal du psychisme sont le donné habituel. Le combat moral pour rester sur le droit chemin ne prouve pas l'impossibilité de suivre celui-ci et n'autorise pas à reculer.

## II. L'HOMME COMME UNITÉ STRUCTURÉE

L'homme est une unité et un tout ordonnés ; un microcosme, une sorte d'État dont la charte, déterminée par le but du tout, subordonne à ce but l'activité des parties selon l'ordre véritable de leur valeur et de leur fonction. Cette charte est, en dernière analyse, d'origine ontologique et métaphysique, non pas psychologique et personnelle. On a cru devoir accentuer l'opposition entre métaphysique et psychologique. Bien à tort ! Le psychique lui-même appartient au domaine de l'ontologique et du métaphysique.

Nous vous avons rappelé cette vérité pour y rattacher une remarque sur l'homme concret dont on examine ici l'ordonnance interne. On a prétendu, en effet, établir l'antinomie de la psychologie et de l'éthique traditionnelles vis-à-vis de la psychothérapie et de la psychologie clinique modernes. La psychologie et l'éthique traditionnelles ont pour objet, affirme-t-on, l'être abstrait de l'homme, *l'homo ut sic*

qui, assurément, n'existe nulle part. La clarté et l'enchaînement logique de ces disciplines méritent l'admiration, mais elles souffrent d'un vice de base : elles sont inapplicables à l'homme réel, tel qu'il existe. La psychologie clinique, au contraire, part de l'homme réel, de l'*homo ut hic*. Et l'on conclut : entre les deux conceptions s'ouvre un abîme impossible à franchir aussi longtemps que la psychologie et l'éthique traditionnelles ne changeront pas leur position.

Qui étudie la constitution de l'homme réel doit en effet prendre comme objet l'homme « existentiel », tel qu'il est, tel que l'ont fait ses dispositions naturelles, les influences du milieu, l'éducation, son évolution personnelle, ses expériences intimes et les événements du dehors. Seul existe cet homme concret. Et cependant, la structure de ce moi personnel obéit dans le moindre détail aux lois ontologiques et métaphysiques de la nature humaine, dont Nous parlions plus haut. C'est elles qui l'ont formée et qui, donc, doivent la gouverner et la juger. La raison en est que l'homme « existentiel » s'identifie dans sa structure intime avec l'homme « essentiel ». La structure essentielle de l'homme ne disparaît pas quand s'y ajoutent les notes individuelles ; elle ne se transforme pas non plus en une autre nature humaine. Mais précisément la charte, dont il s'agissait tantôt, repose dans ses énoncés principaux sur la structure essentielle de l'homme concret, réel.

Par conséquent, il serait erroné de fixer pour la vie réelle des normes, qui s'écarteraient de la morale naturelle et chrétienne, et que l'on désignerait volontiers du vocable « éthique *personnaliste* » : celle-ci, sans doute, recevrait de celle-là une certaine orientation, mais ne comporterait pas pour autant d'obligation stricte. La loi de structure de l'homme concret n'est pas à inventer, mais à appliquer.

### III. L'HOMME COMME UNITÉ SOCIALE

Ce que Nous avons dit jusqu'ici concerne l'homme dans sa vie personnelle. Le psychique comprend aussi ses relations avec le monde extérieur, et c'est une tâche digne d'éloges, un champ ouvert à vos recherches, que d'étudier le psychisme social en lui-même et en ses racines, de le rendre utilisable aux fins de la psychologie clinique et de la psychothérapie. Qu'on prenne bien garde en ceci à distinguer soigneusement les faits eux-mêmes de leur interprétation.

Le psychisme social touche aussi à la moralité, et les conclusions de la morale recouvrent largement celles d'une psychologie et d'une psychothérapie sérieuses. Mais il y a quelques points où l'application du psychisme social pêche par excès ou par défaut : c'est à cela que Nous voudrions brièvement Nous arrêter.

*L'erreur par défaut* : il existe un malaise psychologique et moral, l'inhibition du moi, dont votre science s'occupe de déceler les causes. Quand cette inhibition empiète sur le domaine moral, par exemple,



quand il s'agit de dynamismes, comme l'instinct de domination, de supériorité et l'instinct sexuel, la psychothérapie ne pourrait pas, sans plus, traiter cette inhibition du moi comme une sorte de fatalité, comme une tyrannie de la pulsion affective, qui jaillit du subconscient et qui échappe simplement au contrôle de la conscience et de l'âme. Qu'on ne rabaisse pas trop vite l'homme concret avec son caractère personnel au rang de la brute. Malgré les bonnes intentions du thérapeute, des esprits délicats ressentent amèrement cette dégradation au plan de la vie instinctive et sensitive. Qu'on ne néglige pas non plus nos remarques précédentes sur l'ordre de valeur des fonctions et le rôle de leur direction centrale.

Un mot aussi sur la méthode utilisée parfois par le psychologue pour libérer le moi de son inhibition dans les cas d'aberration dans le domaine sexuel : Nous pensons à l'initiation sexuelle complète, qui ne veut rien taire, rien laisser dans l'obscurité. N'y a-t-il pas là une surestimation pernicieuse du savoir ? Il existe aussi une éducation sexuelle efficace, qui, en toute sécurité, enseigne dans le calme et l'objectivité ce que le jeune homme doit savoir pour se conduire lui-même et traiter avec son entourage. Pour le reste, on mettra principalement l'accent, dans l'éducation sexuelle comme d'ailleurs en toute éducation, sur la maîtrise de soi et la formation religieuse. Le Saint-Siège a publié des normes à ce propos peu après l'encyclique de Pie XI sur le mariage chrétien. (*S. C. S. Off.*, 21 mars 1931. *Acta Ap. Sedis*, a.23, 1931, p.118.) Ces normes n'ont pas été retirées, ni expressément, ni *via facti*.

Ce qui vient d'être dit de l'initiation inconsidérée, à des fins thérapeutiques, vaut aussi de certaines formes de la psychanalyse. On ne devrait pas les considérer comme le seul moyen d'atténuer ou de guérir des troubles sexuels psychiques. Le principe rebattu que les troubles sexuels de l'inconscient, comme toutes les autres inhibitions d'origine identique, ne peuvent être supprimés que par leur évocation à la conscience, ne vaut pas si on le généralise sans discernement. Le traitement indirect a aussi son efficacité et souvent il suffit largement. En ce qui concerne l'emploi de la méthode psychanalytique dans le domaine sexuel, Notre allocution du 13 septembre, citée plus haut, en a déjà indiqué les limites morales. En effet, on ne peut pas considérer, sans plus, comme licite l'évocation à la conscience de toutes les représentations, émotions, expériences sexuelles, qui sommeillaient dans la mémoire et l'inconscient, et qu'on actualise ainsi dans le psychisme. Si l'on écoute les protestations de la dignité humaine et chrétienne, qui se risquerait à prétendre que ce procédé ne comporte aucun péril moral, soit immédiat, soit futur, alors que, même si on affirme la nécessité thérapeutique d'une exploration sans bornes, cette nécessité, au demeurant, n'est pas prouvée ?

*L'erreur par excès* : elle consiste à souligner l'exigence d'un abandon total du moi et de son affirmation personnelle. À ce propos,

Nous voulons relever deux points : un principe général et un point de pratique psychothérapeutique.

De certaines explications psychologiques se dégage la thèse que l'extraversion inconditionnée du moi constitue la loi fondamentale de l'altruisme congénital et de ses dynamismes. C'est une erreur logique, psychologique et éthique. Il existe une défense, une estime, un amour et un service de soi, non seulement justifiés, mais exigés par la psychologie et la morale. C'est une évidence naturelle et une leçon de la foi chrétienne (cf. S. THOMAS, *Sum. Theol.*, IIa-IIae p., q. xxvi, a.4 in c.) Le Seigneur a enseigné : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (MARC, XII, 31). Le Christ propose donc comme règle de l'amour du prochain la charité envers soi-même, non le contraire. La psychologie appliquée mépriserait cette réalité, si elle qualifiait toute considération du moi d'inhibition psychique, erreur, retour à un stade de développement antérieur, sous prétexte qu'elle s'oppose à l'altruisme naturel du psychisme.

Le point de pratique psychothérapeutique, que Nous annonçons, concerne un intérêt essentiel de la société : la sauvegarde des secrets que met en danger l'utilisation de la psychanalyse. Il n'est pas du tout exclu qu'un fait ou un savoir secrets et refoulés dans le subconscient provoquent des conflits psychiques sérieux. Si la psychanalyse décèle la cause de ce trouble, elle voudra, selon son principe, évoquer entièrement cet inconscient pour le rendre conscient et lever l'obstacle. Mais il y a des secrets qu'il faut absolument taire, même au médecin, même en dépit d'inconvénients personnels graves. Le secret de la confession ne souffre pas d'être dévoilé ; il est exclu également que le secret professionnel soit communiqué à un autre, y compris au médecin. Il en va de même pour d'autres secrets. On en appelle au principe : « *Ex causa proportionate gravi licet uni viro prudenti et secreti tenaci secretum manifestare.* » Le principe est exact dans d'étroites limites, pour quelques espèces de secrets. Il ne convient pas de l'utiliser sans discernement dans la pratique psychanalytique.

Au regard de la moralité, du bien commun en premier lieu, le principe de la discrétion dans l'utilisation de la psychanalyse ne peut être assez souligné. Il s'agit, évidemment, non pas d'abord de la discrétion du psychanalyste, mais de celle du patient qui, souvent, ne possède aucunement le droit de disposer de ses secrets.

#### IV. L'HOMME COMME UNITÉ TRANSCENDANTE EN TENDANCE VERS DIEU

Ce dernier aspect de l'homme introduit trois questions que nous ne voudrions pas laisser de côté.

Tout d'abord, la recherche scientifique attire l'attention sur un dynamisme qui, enraciné dans les profondeurs du psychisme, pousserait l'homme vers l'infini qui le dépasse, non point en le faisant connaître,

mais par une gravitation ascendante issue directement du substrat ontologique. On voit en ce dynamisme une force indépendante, la plus fondamentale et la plus élémentaire de l'âme, un élan affectif portant immédiatement au divin, comme la fleur, à son insu, s'ouvre à la lumière et au soleil, ou comme l'enfant respire inconsciemment dès qu'il est né.

Cette assertion appelle tout de suite une remarque : Si l'on déclare que ce dynamisme est à l'origine de toutes les religions, qu'il manifeste l'élément commun à toutes, Nous savons par ailleurs que les religions, la connaissance de Dieu naturelle et surnaturelle, et son culte, ne procèdent pas de l'inconscient ou du subconscient, ni d'une impulsion affective, mais de la connaissance claire et certaine de Dieu, par le moyen de sa révélation naturelle et positive. C'est la doctrine et la foi de l'Église, depuis la parole de Dieu au Livre de la *Sagesse*, et dans l'*Épître aux Romains* jusqu'à l'encyclique *Pascendi dominici gregis*, de Notre prédécesseur le bienheureux Pie X.

Ceci posé, reste encore la question de ce mystérieux dynamisme. On pourrait dire, à ce propos, ce qui suit : il ne faut certes pas incriminer la psychologie des profondeurs, si elle s'empare du contenu du psychisme religieux, s'efforce de l'analyser et de le réduire en système scientifique, même si cette recherche est nouvelle et si sa terminologie ne se rencontre pas dans le passé. Nous évoquons ce dernier point parce que, facilement, il se produit des malentendus lorsque la psychologie attribue un sens nouveau à des expressions déjà en usage. Des deux côtés, il faudra de la prudence et de la réserve pour éviter les fausses interprétations et pour rendre possible une compréhension réciproque.

Il appartient aux méthodes de votre science d'éclaircir les questions de l'existence, de la structure et du mode d'action de ce dynamisme. Si le résultat s'avérait positif, on ne devrait pas le déclarer inconciliable avec la raison ou la foi. Cela montrerait seulement que l'*esse ab alio* est aussi, jusque dans ses racines les plus profondes, un *esse ad alium*, et que le mot de saint Augustin : « *Fecisti nos ad te ; et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* (Conf., L. I, c.1, n.1) » trouve une nouvelle confirmation jusque dans le tréfonds de l'être psychique. S'agirait-il même d'un dynamisme intéressant tous les hommes, tous les peuples, toutes les époques et toutes les cultures : quelle aide, et combien appréciable, pour la recherche de Dieu et son affirmation !

Aux relations transcendantes du psychisme appartient aussi le *sentiment de culpabilité*, la conscience d'avoir violé une loi supérieure dont, cependant, on reconnaissait l'obligation : conscience qui peut se muer en souffrance et même en trouble psychique.

La psychothérapie aborde ici un phénomène qui ne relève pas de sa compétence exclusive, car il est aussi, sinon principalement, de caractère religieux. Personne ne contestera qu'il peut exister, et ce



n'est pas rare, un sentiment de culpabilité irraisonné, maladif même. Mais on peut avoir également conscience d'une faute réelle qui n'a pas été effacée. Ni la psychologie ni l'éthique ne possèdent de critère infaillible pour les cas d'espèce, car le processus de conscience qui engendre la culpabilité a une structure trop personnelle et trop subtile. Mais en tout cas, il est sûr que la culpabilité réelle, aucun traitement purement psychologique ne la guérira. Même si le psychothérapeute la conteste, de très bonne foi peut-être, elle perdure. Que le sentiment de culpabilité soit ôté par intervention médicale, par autosuggestion ou persuasion d'autrui, la faute demeure, et la psychothérapie s'abuserait et abuserait les autres si, pour effacer le sentiment de culpabilité, elle prétendait que la faute n'existe plus.

Le moyen d'éliminer la faute ne relève pas du pur psychologique ; comme tout chrétien le sait, il consiste dans la contrition et l'absolution sacramentelle par le prêtre. Ici, c'est la source du mal, la faute elle-même qui est extirpée, même si peut-être le remords continue à travailler. Il n'est pas rare de nos jours que dans certains cas pathologiques le prêtre renvoie son pénitent au médecin ; dans le cas présent, le médecin devrait plutôt adresser son client à Dieu et à ceux qui ont le pouvoir de remettre la faute elle-même au nom de Dieu.

Une dernière remarque à propos de l'orientation transcendante du psychisme vers Dieu : le respect de Dieu et de sa sainteté doit toujours se refléter dans les actes conscients de l'homme. Quand ces actes s'écartent du Modèle divin, même sans faute subjective de l'intéressé, ils contredisent cependant sa finalité dernière. Voilà le motif pour lequel ce qu'on appelle « péché matériel » est une chose qui ne doit pas être et constitue donc dans l'ordre moral une réalité qui n'est pas indifférente.

Une conclusion s'ensuit pour la psychothérapie : vis-à-vis du péché matériel, elle ne peut rester neutre. Elle peut tolérer ce qui, pour l'instant, demeure inévitable. Mais elle doit savoir que Dieu ne peut justifier cette action. La psychothérapie peut encore moins donner au malade le conseil de commettre tranquillement un péché matériel, parce qu'il le fera sans faute subjective, et ce conseil serait aussi erroné si une telle action devait paraître nécessaire pour la détente psychique du malade et donc pour le but de la cure. On ne peut jamais conseiller une action consciente qui serait une déformation, non une image de la perfection divine.

---

## De la certitude de notre foi \*

Le motif formel de la foi surnaturelle est le témoignage de Dieu <sup>1</sup> : celui-ci étant infaillible, il s'ensuit que la foi surnaturelle considérée spécifiquement, est absolument infaillible. Si donc notre foi se résolvait uniquement dans le témoignage divin *in abstracto* et dénudé de toute condition, le problème de sa certitude ne se poserait pas. Mais il n'en est pas ainsi ; notre foi ne se résout pas dans son objet formel *simpliciter*, mais dans son objet formel en tant que proportionné à notre état (à nous) de croyants, qui n'avons pas l'évidence de l'attestation divine.

Autre, en effet, est la résolution de la foi en soi, autre est la résolution de notre foi à nous. La foi surnaturelle, de sa nature, ne se résout que dans le témoignage divin ; saint Thomas nous le dit dans les termes : « Sic igitur in fide, si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quam veritas prima ; non enim fides de qua loquimur assentit alicui nisi quia est a Deo revelatum. » <sup>2</sup> Ainsi, pour la foi de l'ange dans sa condition première, pour celle d'Adam avant sa faute, pour celle des prophètes et des apôtres, ni l'Église, ni l'Écriture n'étaient nécessaires comme instruments pour proposer les vérités révélées. Par la lumière prophétique qui les illuminait intérieurement et par le don d'intelligence, ils avaient parfaitement la connaissance évidente non pas des choses à croire en elles-mêmes, mais l'évidence de leur attestation par Dieu. Jean de Saint-Thomas, même si dans sa première dispute il avait été moins catégorique, affirme expressément dans son traité sur la foi l'existence de l'évidence d'attestation pour les apôtres, les prophètes et les anges <sup>3</sup>. C'est du reste l'avis de Cajetan <sup>4</sup> et l'opinion communément tenue par les scolastiques. Or, précisément parce que les

---

\* À l'occasion de la réédition de l'ouvrage de GEORGE SALMON, *The Infallibility of the Church*, Toronto 1952 (l'original date de 1888), nous estimons qu'il est opportun de rappeler certaines considérations élémentaires pour répondre au reproche que nous versions dans un cercle vicieux en enseignant que nous adhérons à la parole révélée parce que l'Église nous la propose à croire, et que nous croyons à l'autorité infaillible de l'Église parce que nous la trouvons dans l'Écriture. — N.D.L.R.

1. SAINT THOMAS, *IIa IIae*, q.1, a.1.

2. *IIa IIae*, q.1, a.1, c.

3. JOAN. A S. THOMAS, *Cursus theologicus*, « De Fide », edit. Laval., n.145, p.41 ; edit. Vivès, T.VII, p.16 : « Quod totum reducitur ad aliquam evidentiam interiorem, sive per aliquem effectum, sive per immediatam evidentiam ipsius revelationis divinae... Igitur per lumen aliquod propheticum et per donum intellectus excellentius dabatur illis notitia evidens, non quidem de ipsis rebus credendis, sed de earum testificatione quod esset a Deo. »

4. *Comm. in IIam IIae*, q.5, a.1 : « Angelus autem de Deo ut revelante non habebat fidem, sed scientiam. » Voir aussi, *ibid.*, q.171, a.5, n.5 et n.7.

prophètes, l'ange et Adam avaient l'évidence du fait de la Révélation divine, leur foi se résolvait uniquement dans le témoignage divin et conséquemment sa certitude ne faisait aucune difficulté.

Chez nous, la foi surnaturelle se résout formellement et ultimement dans la Révélation de Dieu, et de ce côté, personne ne songe à mettre en doute sa certitude. Mais, parce que, d'une part, nous n'avons pas l'évidence de l'attestation divine des vérités proposées à notre croyance, et parce que, d'autre part, il nous faut constater de façon certaine que ces vérités viennent de Dieu — sans quoi nous ne pourrions nous appuyer sur son témoignage pour adhérer irrévocablement à ces vérités — il nous faut recourir à des intermédiaires entre la Révélation formelle et nous-mêmes. C'est alors que surgit la difficulté : quels sont ces intermédiaires ? Que si nous disions que ce sont l'Écriture et l'Église, comment pourrions-nous constater que ces intermédiaires sont certains et infaillibles ? Car si les intermédiaires entre la Révélation et nous étaient faillibles, les vérités qui en dépendent le seraient tout autant. Telle est la question que nous voulons toucher. C'est tout le problème de la certitude des instruments de notre foi, et, en définitive, c'est la certitude même de la foi, qui est mise en jeu.

Pour sauvegarder cette certitude les protestants se confinent uniquement à l'Écriture : « Regulam aliam non habemus ut videlicet verbum Dei condat articulos fidei et praeterea nemo, ne angelus quidem »<sup>1</sup> ; tandis que les catholiques, pour garantir cette même certitude, font appel à une règle visible, interprète et gardienne des vérités révélées par Dieu et contenues dans l'Écriture. Le Docteur angélique l'affirme : « Omnibus articulis fidei inhaeret fides propter unum medium, scilicet propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiae intellectis sane. »<sup>2</sup> Aussi bien, est-il de foi définie, par le concile du Vatican, que « Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemnii iudicio, sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata, credenda proponuntur »<sup>3</sup>. Le souci de garantir la certitude de notre foi est donc ce qui unit et sépare à la fois catholiques et protestants. Néanmoins, il est indéniable, comme nous le verrons par la suite, que l'Écriture sainte, seule, ne peut suffire à nous garantir cette certitude et que tout homme est alors placé devant l'alternative : ou bien consentir à ne jamais avoir la certitude du message que Dieu nous a transmis, ou bien consentir à se soumettre à une règle de proposition, nécessaire, visible et infaillible : l'Église.

---

1. Art. Smalc, p.1, II, 13, 15 ; cité par P. R.-M. SCHULTES, *De Ecclesia catholica*, art.66, c.9, Paris, Lethielleux, 1925, p.608.

2. *IIa IIae*, q.5, a.3, ad 2.

3. Conc. Vatic., sess.III, c.III, DENZINGER, 1792.



Et tout d'abord, quels sont les intermédiaires requis entre la Révélation formelle et nous ? Autrement dit, quels sont les instruments de notre foi ? Les instruments de notre foi sont au nombre de trois ; deux d'entre eux se tiennent exclusivement dans la ligne de la foi et, partant, ne nous apportent aucune évidence du témoignage divin lui-même, encore qu'ils soient suffisants à nous en donner une certitude absolue. Ce sont : « L'Écriture sainte qui a été léguée et attestée par les Apôtres et les prophètes, et l'Église qui propose l'Écriture afin que nous en discernions le sens véritable. »<sup>1</sup> Le troisième de ces instruments se tient dans la ligne de l'évidence : c'est la tradition continuée depuis les Apôtres jusqu'à nos jours. À la tradition s'ajoutent aussi certaines raisons évidentes, extrinsèques à la foi, mais qui en manifestent l'origine divine, et partant la vraisemblance : tels sont les instruments par lesquels nous pouvons constater ce que Dieu a révélé aux hommes.

Laissant de côté le dernier d'entre eux, nous nous arrêterons aux deux premiers, et plus particulièrement à cette règle qu'on appelle l'Église, puisque c'est elle qui est l'objet des grandes difficultés que font les protestants. Voyons donc si elle a raison d'être comme règle de foi, et quelle est sa certitude. Si elle n'est pas nécessaire et si, de plus, elle est faillible, il nous faut la rejeter. Mais si elle est nécessaire pour garantir l'unité de la foi, si elle est requise pour discerner ce qui vraiment est de foi de ce qui ne l'est pas, et si, au surplus, elle est infaillible dans ses jugements, il nous faut l'accepter au même titre que la foi, car sans elle, ni la foi, ni *a fortiori* sa certitude ne peuvent subsister.

Que l'Écriture sainte soit nécessaire à notre foi, c'est là un point que l'on accepte facilement dès lors qu'on admet la Révélation divine : si Dieu nous parle, Il doit parler de façon à être saisi. Il doit donc adapter sa parole au mode caractéristique de l'intelligence humaine qui connaît la vérité en divisant ou en composant un prédicat avec son sujet — c'est le mode de l'énonciation. « Objectum fidei, dit saint Thomas, est aliquid complexum per modum enuntiabilis. »<sup>2</sup> Or, la façon humaine et naturelle de conserver les « enuntiabilia » est de les consigner par écrit. Il s'ensuit donc que l'Écriture est nécessaire à la transmission de la Révélation divine. Au nombre de ses principaux opposants, l'Écriture rencontre les Juifs qui refusent de reconnaître le Nouveau Testament et n'admettent que l'Ancien. La raison de ce rejet, c'est que pour eux Jésus de Nazareth n'est pas le Messie. Aussi, toute la controverse avec eux, comme le note Jean de Saint-Thomas<sup>3</sup>, consistera pour nous à montrer que le Messie

1. JOAN. A S. THOMA, *Curs. theol.*, « De Certitudine Principiorum Theologiae », edit. Laval., n.101, p.33 ; edit. Solesmes, T.I, p.317.

2. *IIa IIae*, q.1, a.2.

3. JOAN. A S. THOMA, *Curs. theol.*, « De Certitudine Principiorum nostrae Fidei », disp.1, edit. Laval., n.158, p.53 ; edit. Solesmes, T.I, p.324.

promis dans la loi Ancienne, est venu dans la personne de Jésus, le fils de Marie. Et à cette fin, on ne saurait invoquer de meilleur argument que l'argument prophétique, leur faisant bien voir que tout ce que les prophètes avaient prédit du Messie s'est vérifié dans la personne de Jésus de Nazareth. « Concordant ergo in Jesu omnia quae de Messia prophetata sunt in nativitate, in vita, in miraculis, in morte, in vocatione gentium, in vastatione reipublicae Judaeorum ; neque possunt ista signa impleri in alio. »<sup>1</sup> Si donc les Juifs admettent l'Ancien Testament, ils doivent admettre aussi le Nouveau, puisque le premier n'a d'autre raison d'être que d'annoncer et de figurer<sup>2</sup> le second ; et s'ils rejettent le Nouveau Testament, c'est toute l'Écriture qu'ils se trouvent par là même à rejeter. Mais on ne peut pas rejeter l'Écriture puisqu'elle est instrument (éloigné) nécessaire de notre foi.

Or, il arrive que la Révélation divine contenue dans l'Écriture, étant obscure et médiate, puisse être mal interprétée et dépravée au cours de sa transmission à travers les âges et que, partant, sans une règle visible et infaillible d'interprétation, elle devienne tout à fait incertaine et même absurde.

Notre foi, en effet, est essentiellement obscure. Et ceci est facile à comprendre : car les vérités révélées qui sont objet de la foi dépassent souverainement notre pauvre intelligence humaine. Non pas que les vérités soient obscures en elles-mêmes, mais elles le sont pour nous. Même Aristote avait dit « que notre intelligence se comporte en face des choses les plus manifestes en soi, comme l'œil du hibou en face de la lumière du soleil »<sup>3</sup>. C'est que les vérités révélées, portant sur l'être incréé et de plus étant spécifiées par un *medium* tout à fait surnaturel — la « dictio Dei » —, sont elles-mêmes surnaturelles. Or, il est impossible que ces vérités soient saisies parfaitement par l'intelligence créée puisque le rayon de la lumière divine ne peut lui parvenir que selon un mode créé et fini. Dans l'*Expositio in Boethium de Trinitate*, saint Thomas le manifeste en ces termes :

... De substantiis illis immaterialibus secundum statum viae, nullo modo possumus scire « quid est » non solum per viam naturalis cognitionis, sed etiam nec per viam revelationis, quia divinae revelationis radius ad nos pervenit secundum modum nostrum ut Dionisius dicit. '... Impossibile est nobis superlucere divinum radium nisi circumvelatum varietate sacrorum velaminum' <sup>4</sup>.

Car même si la lumière de la foi est d'un ordre supérieur à la lumière de la raison naturelle, il reste qu'elle n'est en nous que d'une

1. *Ibid.*, edit Laval., n.226, p.74 ; edit. Solesmes, T.I, p.331 a.

2. SAINT THOMAS, *IIa IIae*, q.10, a.5.

3. *Métaphysique*, II, ch.1, 993 b 5.

4. Q.6, a.3, c.

manière participée et imparfaite ; qu'elle ne conduit pas à l'évidence des choses qu'elle fait connaître : « *Quamvis lumen [fidei] divinitus infusum, dit saint Thomas, sit efficacius quam lumen naturale, non tamen in statu isto participatur a nobis perfecte, sed imperfecte ; et ideo, propter imperfectam participationem ejus, contingit quod non ducimur per illud in visionem horum ad quorum cognitionem datur.* »<sup>1</sup> Obscure, donc, par une dénomination extrinsèque qui réfère à l'intelligence du croyant, laquelle est finie, limitée, notre foi l'est encore en raison de son *medium* formel. Ce dernier, consistant « dans la révélation par mode d'autorité et de témoignage, ne rend pas la chose évidente, mais la laisse obscure »<sup>2</sup>. L'Écriture est donc liée à la condition d'obscurité. Aussi saint Augustin avait-il raison de le noter : « Elle parle un langage qui par son élévation se rit des superbes ; par sa profondeur, effraie les plus attentifs, par sa vérité repaît les grands, et, par son affabilité nourrit les petits. »<sup>3</sup>

L'Écriture sainte est non seulement obscure, mais elle nous vient par l'intermédiaire des hommes. C'est par eux, en effet, au moyen de l'Écriture, qu'est parvenue jusqu'à nous la Révélation divine.

*Sicut tradiderunt nobis, qui ab initio ipsi viderunt, et ministri fuerunt sermonis* (LUC, I, 2). *Quod fuit ab initio, quod audivimus, quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus, et manus nostrae contractaverunt de verbo vitae : et vita manifestata est, et vidimus, et testamur . . .* (I JEAN, I, 2).

Ainsi, parce que notre foi est obscure, il y a plusieurs difficultés à l'intelligence du sens des Écritures, et parce qu'elle est médiate, elle est sujette aux altérations et aux dépravations des hommes. Saint Pierre en témoigne dans ce passage : *Sicut et charissimus frater noster Paulus secundam datam sibi sapientiam scripsit vobis, sicut et in omnibus epistolis, loquens in eis de his, in quibus sunt quaedam difficilia intellectu, quae indocti, et instabiles depravant, sicut et ceteras Scripturas, ad suam ipsorum perditionem* (II PIERRE, III, 15-16). Mais alors, comment pourrions-nous être certains que le texte scripturaire n'a pas été dépravé ? L'Écriture rend-elle compte, par elle-même, de son intégrité et, au surplus, peut-elle trancher les doutes et les difficultés qui sont la conséquence nécessaire de l'obscurité de sa doctrine ?

Si nous n'avions pas ce Magistère, si, pour connaître les vérités révélées et nécessaires au salut, nous étions tous et chacun laissés à nous-mêmes, nous ne pourrions que discuter à l'infini sur le sens des mots qui les expriment, en sorte que nous serions toujours en quête sans pouvoir jamais parvenir

1. *De Ver.*, q.14, a.9, ad 2.

2. JOAN. A S. THOMA, *Curs. theol.*, « De Auctoritate Summi Pontificis », *prooemium*, edit. Laval., n.380, p.126.

3. SAINT AUGUSTIN, *Œuvres complètes*, T.I, L.V, c.3.



à la connaissance de la vérité (*II Tim.*, III, 7) ; nous en serions réduits enfin à choisir comme règle ultime de notre foi la liberté de rester dans le doute et de verser dans la contradiction <sup>1</sup>.

Dans cette hypothèse, n'y a-t-il pas lieu de se demander pourquoi Dieu nous a donné la Révélation — si c'était simplement pour jeter dans l'esprit des hommes un doute insurmontable et semer entre eux la division dans la pensée. Mais non, Dieu a bien voulu nous révéler sa vérité, celle-ci étant nécessaire à notre salut. « *Necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt.* » <sup>2</sup> L'homme, destiné à la béatitude, c'est-à-dire à la vision de Dieu, ne pouvait y parvenir sans la connaissance au moins imparfaite de ce qui est ainsi sa fin : « *Ad quam quidem visionem homo pertingere non potest nisi per modum addiscentis a Deo doctore.* » <sup>3</sup> Si donc Dieu nous a donné les Écritures pour nous permettre de connaître et d'atteindre notre fin ultime, Il se devait de par sa sagesse infinie de nous donner aussi les moyens de connaître et de garder le vrai sens des Écritures. Faute de quoi ce serait en vain qu'Il nous eût parlé et autant dire qu'Il n'a rien révélé, puisque l'Écriture, laissée à elle-même, est non seulement obscure, mais altérable. La sagesse de Dieu exige donc une règle d'après laquelle on puisse discerner et conserver fidèlement la foi véritable et unique qui mène au salut.

De plus, le besoin d'une règle est si intimement lié à notre foi surnaturelle qu'il est impossible d'en concevoir une qui soit véritable sans admettre par voie de conséquence l'existence d'une règle extérieure.

En effet, qui dit foi surnaturelle dit vérité. La raison en est que le *medium* formel spécifiant tout objet de foi surnaturelle est la *veritas prima in dicendo* et que le sujet matériel principal de cette même foi est la *veritas prima in essendo*. En effet, dans la foi, c'est la Vérité qui nous parle d'elle-même. C'est donc détruire totalement la foi surnaturelle que de la séparer un tant soit peu de la vérité. Or, la vérité est formellement une adéquation et une conformité entre l'intelligence et la chose ; et la mesure de cette conformité, dès lors qu'il s'agit de la vérité propre à l'intelligence créée, ce n'est pas l'intelligence elle-même, mais la réalité. Saint Thomas, au commentaire sur le premier livre des *Sentences*, l'affirme clairement :

... Res se habent ad intellectum nostrum sicut causa, inquantum scilicet intellectus accipit a rebus ; et inde est quod scientia nostra non mensurat res, sed mensuratur ab eis, ut dicitur X *Metaphysic.*, text. 5. Non enim

1. CHARLES DE KONINCK, *La perfection de l'Incarnation et l'autorité du Souverain Pontife*, dans le *Laval théologique et philosophique*, 1952, Vol.VIII, n.1, p.135.

2. *Ia Pars*, q.1, a.1.

3. *IIa IIae*, q.2, a.3.

ita ideo est in re, quia sic videtur nobis ; sed magis quia ita est in re, verum est quod videtur nobis <sup>1</sup>.

Ainsi la pensée de l'homme n'est-elle pas vraie par elle-même, mais par sa conformité au réel. Donc, notre foi, comme la vérité, doit être objective et mesurée non par nous, mais par *ce qui est*. Que de vouloir être soi-même mesure de la foi, c'est faire de son intelligence une intelligence divine laquelle est seule mesure de tout parce qu'elle seule est cause de tout. Et si notre foi se prend par conformité à *ce qui est*, il lui faut être une. S'il peut y avoir plusieurs manières de s'écarter de *ce qui est*, il n'y a qu'une façon de lui être conforme et égal : « Aequalitatis autem causa est unitas. » <sup>2</sup> Est égal, en effet, ce qui est un en quantité <sup>3</sup>. Donc la foi, qu'elle soit prise objectivement pour le donné révélé, « pro eo quod creditur », ou qu'elle soit prise formellement, pour autant qu'elle est reçue dans l'intelligence du croyant, doit être une. En d'autres termes, non seulement l'Écriture doit être matériellement la même pour tous, mais de plus, elle doit être entendue de la même façon par tous. C'est bien là le sens des paroles de l'Apôtre : *Idipsum dicatis omnes, et non sint in nobis schismata, sitis autem perfecti in eodem sensu et in eadem sententia* (I Cor., I, 10). Eh bien, étant donné les conditions d'obscurité et de médiation inhérentes à notre foi, il est incontestable que cette unité essentielle à la foi surnaturelle et partant sa certitude ne peuvent être sauvegardées sans l'intervention d'un principe unifiant : d'une règle visible et infaillible.

Les vérités de foi, nous l'avons dit, nous sont transmises par les hommes, tandis que d'autre part elles transcendent tout à fait la raison humaine. Faut-il alors s'étonner que chacun interprète à sa façon, suivant que telle ou telle manière de voir lui plaît davantage et justifie mieux sa manière d'agir ? Car, selon Aristote et saint Thomas, en matière d'action chacun juge suivant la disposition de son appétit : *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei* <sup>4</sup>. La complexion et l'inclination diverses de chaque homme font, en effet, que devant une même proposition l'un réagisse et interprète d'une façon, l'autre d'une façon différente. Que s'il en est ainsi dans l'ordre naturel, proportionné pourtant à l'intelligence humaine, à plus forte raison en sera-t-il ainsi dans l'ordre de la foi, où il n'y a pour nous aucune évidence intrinsèque. Pour éviter cet émiettement et ces déviations de la vérité surnaturelle, il faut de toute nécessité un principe d'unité : « Quae secundum se diversa sunt, dit saint Thomas, non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam

1. *In I Sent.*, dist.19, q.5, a.2, ad 2.

2. *Contra Gentiles*, I, c.62.

3. *In IV Metaph.*, lect.2, n.561.

4. *Éthique*, III, ch.5, 1114 a 32. — *Ia IIae*, q.58, a.5.

adunantem ipsa. » Donc, puisque d'une part, sans règle, l'unité de notre foi est impossible, et puisque d'autre part sans unité il n'y a pas de foi, parce que sans unité il n'y a pas de vérité, il faut conclure que notre foi surnaturelle est inconcevable sans l'intervention d'une règle très certaine.

Aussi bien n'est-il rien de plus conforme aux exigences humaines que l'existence d'une telle règle. Dans l'ordre naturel des choses, on supplée au manque d'évidence par l'enseignement. La raison d'être du maître n'est autre que le défaut d'évidence. C'est la raison pour laquelle saint Thomas affirme que l'élève doit commencer par croire les paroles de son maître : « Omnis autem talis addiscens, oportet quod credat, ad hoc quod ad perfectam scientiam perveniat : sicut etiam Philosophus dicit quod *oportet addiscentem credere*. » <sup>1</sup> Si donc on admet l'enseignement comme moyen normal de suppléer à l'inévidence des choses naturelles, pourquoi récuserait-on une règle pareille quand il s'agit des vérités surnaturelles, où nous n'avons aucune évidence intrinsèque. Ne reconnaît-on pas dans l'institution de cette règle extérieure les égards de la sagesse divine pour cette nature qu'est la nôtre, même dans un ordre qui la dépasse ?

Cette règle, toutefois, pour être efficace, devait être proportionnée à notre nature sensible : elle devait être visible, tangible même. Une règle invisible ne pourrait être suffisante, car cette règle serait ou est une révélation nouvelle ou le jugement privé d'un chacun. Que si elle était une nouvelle révélation, elle devrait, à son tour, être prouvée. En effet, il est dit, en saint Jean : *Ne croyez pas à tout esprit ; mais voyez par l'épreuve si les esprits sont de Dieu, car plusieurs faux prophètes sont venus dans le monde* (I, IV, 1.) Et comment prouver cette révélation sinon par une autre, et cette autre encore par une autre et ainsi à l'infini. En définitive, rien ne serait prouvé et quand même on parviendrait à démontrer cette règle intérieure, n'aurait-on pas là la meilleure preuve que cette révélation n'est pas une règle de foi, puisque ce qui est mesure dans un genre donné, ne peut être mesuré dans ce même genre ? « In quolibet genere id quod est primum movens non movetur secundum illam speciem motus. » <sup>2</sup> La règle de notre foi doit être sans appel. Une nouvelle révélation ne pourrait y pourvoir.

Le jugement privé d'un chacun pourrait-il davantage être critère de la foi ? Les protestants néanmoins le prétendent. Il est pourtant manifeste que le jugement privé, loin d'être principe d'unité, est le plus efficace des principes de division. En effet, ou je suis tenu de me conformer à mon jugement privé comme règle infaillible, ou bien je ne le suis pas. Si je ne le suis pas, le jugement privé n'est donc pas règle ferme et certaine de ma foi ; par contre, si je suis tenu

1. *IIa IIae*, q.2, a.3, c.

2. *IIIa*, q.12, a.3.



de m'y conformer, mon voisin l'est d'autant. Advenant alors le cas très fréquent où le prochain interprète d'une autre façon le même passage de l'Écriture, c'est à son propre jugement qu'il doit se conformer comme à une règle infaillible. Ne voilà-t-il pas déjà la foi divisée? Je pense comme je veux, les autres pensent comme ils veulent, et personne n'a la vérité, qui est une et objective. Jean de Saint-Thomas insiste sur cet émiettement de la vérité en conséquence du libre examen.

Si autem unusquisque iudicium proprium sequitur, tot erunt fides, et tam contrariae, quam sunt sententiae et capita; et sic oportet multa ex illis esse mendacia, cum duae contradictoriae nunquam possint esse simul verae <sup>1</sup>.

C'est une règle pareille qui conduit à cette division que l'on rencontre chez les protestants pour tout ce qui est affirmatif, ce qui, étant directement à l'opposé de l'acte pur, ressemble à l'esprit du mal — *Mon nom est Légion, car nous sommes nombreux* <sup>2</sup>.

Il appert donc qu'une règle invisible est tout à fait incapable de sauvegarder la certitude de notre foi; de cette insuffisance, on conclut en faveur de la règle visible. Reste à se demander s'il n'existe pas une raison positive à la nécessité d'une règle visible.

Or, le magistère visible de l'Église a pour fin la permanence du Verbe fait chair, concrétisée dans la personne du souverain pontife, son Vicaire, règle sensible de la Vérité divine.

Il fallait, dit saint Thomas, pour que l'homme devînt parfaitement certain de la vérité de la foi, que Dieu même fait homme l'instruisît, afin que l'homme reçût les enseignements divins d'une manière conforme à sa condition; et l'Écriture l'exprime en ces termes : *Personne n'a jamais vu Dieu : le Fils unique, qui est dans le sein du Père, l'a fait connaître lui-même* (JOAN., I, 18); et le Seigneur dit lui-même : *Je suis né et je suis venu dans le monde afin de rendre témoignage à la vérité* (ibid., XVIII, 37); et nous voyons, pour cette raison, qu'après l'Incarnation de Jésus-Christ les hommes ont reçu une instruction qui leur a fait connaître Dieu avec plus d'évidence et de certitude, selon cette parole : *La terre a été remplie de la science du Seigneur* (IS., XI, 9) <sup>3</sup>.

Si donc la condition humaine demandait, pour atteindre la vérité divine, que Dieu se fit connaître lui-même d'une manière sensible,

1. *Cursus theol.*, « De Cert. Princ. Theol. », edit. Laval., n.333, p.108; edit. Solesmes, T.I, p.342 a.

2. MARC, v, 9. — Déjà chacun des anges déchus est divisé contre lui-même, et avant tous le premier d'entre eux. « ... Oportet quod ille angelus qui est subiectum aevi, sit simplicissimus non solum quantum ad essentiam, sed etiam quantum ad operationem. Talis autem est supremus omnium angelorum bonorum, cuius operatio maxime est in uno, quod est Deus, unita. Unde supremus omnium angelorum est subiectum aevi, non autem Lucifer ... [cujus] operatio aversa est ab uno primo, et conversa ad multitudinem inferiorum rerum, quarum primatum appetiit; et secundum hoc daemones decidunt a summa simplicitate aevi » (*Quodl.* V, a.7, c. et ad 1).

3. *Contra Gentiles*, IV, c.54.

cette même condition n'exigeait-elle pas que Dieu continuât de nous maintenir dans la vérité par le moyen d'une norme proportionnée à nous, afin que soit conservé le précieux héritage de la vérité. Du reste, pour assurer la continuation de la grâce qu'il était venu apporter aux hommes par l'Incarnation, le Christ a pris soin de la lier à des instruments visibles, les sacrements. Il importait donc qu'il fût de même pour la vérité qui devait être maintenue parmi nous jusqu'à la fin des temps. Voilà pourquoi il confia le témoignage divin, contenu dans l'Écriture, à l'Église, afin que, règle visible, elle propose son enseignement et l'interprète fidèlement. Loin de répugner à la dignité de Dieu, l'institution d'une règle visible est parfaitement conforme à sa sagesse, qui « pourvoit à chaque chose suivant sa condition : c'est pourquoi il est dit qu'elle dispose tout avec douceur. Or, il est naturel à l'homme de parvenir à la connaissance des choses intelligibles, par les choses sensibles » <sup>1</sup>. Le caractère visible de la règle de notre foi s'impose donc au nom de la divine sagesse. Il est le moyen de maintenir parmi nous la Vérité incarnée.

C'est de toute nécessité que la règle de foi doive s'avérer infaillible. D'une part, en effet, les vérités de la foi sont surnaturelles et infaillibles en raison de leur motif formel, pendant que, d'autre part, la mesure doit être au moins aussi certaine que ce dont elle est mesure. Car, dit saint Thomas : « la mesure n'est rien d'autre qu'une certaine certification de la chose mesurée » <sup>2</sup>. Elle est ce qu'il y a de premier et de plus parfait dans son genre <sup>3</sup>. Tout se mesure par ce qu'il y a de premier dans son genre <sup>4</sup>.

Donc la règle visible de notre foi doit être infaillible de la vérité divine ; proportionnée par Dieu même à la vérité de Dieu. Et c'est par l'infailibilité participée de Dieu qu'il lui est donné de pouvoir, sans danger d'erreur, être règle et mesure de l'Écriture.

Il ne s'agit pas, toutefois, d'une infailibilité « *factiva legis* » comme le note Jean de Saint-Thomas, mais d'une infailibilité « *tamquam scribae signantis et discernentis quatenus lex sit vera et legitima, ne decipiat populus proponendo ei unam legem pro alia* » <sup>5</sup>. C'est-à-dire que l'infailibilité de la règle de foi n'est pas une infailibilité qui invente des vérités et des objets de foi, mais une infailibilité qui a pour fin de discerner quels sont les véritables objets de foi, et d'en éloigner tout ce qui n'est pas un tel objet. Ce n'est rien moins qu'une telle infailibilité que requiert la règle de foi.

Et voici venu le moment de nous demander quelle est cette règle visible nécessaire à notre foi et comment nous pouvons constater

1. *IIIa*, q.60, a.4.

2. *Contra Gentiles*, I, c.63.

3. *Contra Gentiles*, I, c.62.

4. *Ia Pars*, q.10, a.6, ad 4 ; q. 66, a.4, ad 3.

5. *Curs. theol.*, « De Cert. Princ. Theol. », edit Laval., n.342, p.112 ; edit. Solesmes, T.I, p.342 a.

son infaillibilité. Nous, catholiques, nous disons que c'est l'Église, société visible, fondée par Jésus-Christ. Nos frères, les protestants, la refusent et n'admettent que l'Écriture. Mais la simple raison humaine nous fait voir que l'Écriture, encore qu'elle soit nécessaire pour nous transmettre la Révélation, ne suffit pas à nous donner cette certitude infaillible de la foi, ni quant à son interprétation véritable, ni quant à sa conservation intégrale. En effet, advenant une controverse ou un doute sur un passage obscur des livres saints, qui pourra dirimer la question ? Règle morte et inanimée, ce n'est certes pas l'Écriture qui s'impose. Aussi, chacun des opposants, fût-il même hérétique, appuie son opinion sur quelque passage du texte sacré. Ainsi nous serions conduits à des discussions sans issue et jamais nous n'aurions de certitude.

En outre, il faut le noter, l'Écriture prise matériellement comme pur instrument inanimé, telle qu'on la trouve consignée dans les livres et les codex, n'est pas infaillible ; *quod patet multis corruptionibus et depravationibus*, dit Jean de Saint-Thomas <sup>1</sup>. Saint Pierre lui-même en est témoin : *Quae instabiles et indocti depravant*, dit-il. Considérée de cette façon, l'Écriture ne peut donner qu'une certitude humaine de la vérité de son contenu, comme le ferait un autre livre. Or, pour la foi surnaturelle, cela ne suffit pas ; il faut la certitude absolue que les vérités proposées viennent de Dieu. Car, être obligé d'adhérer à une vérité sans être sûr qu'elle vienne de Dieu, ne serait rien moins qu'une tyrannie. Eh bien, cette infaillibilité, c'est précisément l'Église catholique qui viendra la communiquer à l'Écriture en lui servant de gardienne et d'interprète, et c'est par elle que sera sauvegardée la certitude de notre foi. Loin donc de se substituer à l'Écriture sainte comme le veulent les protestants, l'Église nous apparaît comme le complément nécessaire du livre sacré. Voilà pourquoi le Docteur angélique prend tout ensemble l'interprétation de l'Église et la proposition de l'Écriture pour former avec le témoignage divin un seul et même *medium* formel de notre foi. « *Inhaeret fides propter unum medium, scilicet propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiae intellectis sane.* » <sup>2</sup>

Cependant, une règle de foi ne s'improvise pas. On a beau dire que l'Église nous garantit la certitude infaillible de notre foi, encore faut-il que nous puissions constater l'infaillibilité de l'Église elle-même. Car si elle n'avait pas ce caractère, du même coup s'évanouiraient toutes ses prétentions. Que si elle est infaillible, cette prérogative ne lui peut venir que de Dieu.

L'origine divine de l'Église et son infaillibilité, nous pouvons les constater soit dans la ligne de la foi, soit encore dans la ligne de

1. *Curs. theol.*, « De Cert. Princ. Theol. », edit. Laval., n.110 et 111, p. 36 ; edit. Solesmes, T.I, p.318 b.

2. *IIa IIae*, q.5, a.3, ad 2.



l'évidence. D'où la distinction scolastique entre le « constat credendo » et le « constat sciendo ». Cette distinction est tout à fait nécessaire pour répondre à la question présente, de peur que, l'oubliant, on ne verse dans une *fallacia interrogationis*. Faisons donc cette distinction qui s'impose. Dans la ligne du « constat credendo », il ne faut chercher nulle évidence — nous sommes de plein pied dans la foi. Formellement, nous croyons à cause du témoignage divin, car la raison ultime et formelle pour laquelle nous croyons une vérité proposée est que *Dieu l'a dite*. Mais étant donné que le témoignage divin nous est rapporté par le moyen d'un instrument, nous croyons aussi cette vérité parce qu'elle est contenue dans l'Écriture. Et comme l'Écriture à son tour a besoin d'une règle d'interprétation, nous croyons enfin cette vérité parce que l'Église nous la propose. Ainsi, notre foi se résout formellement dans la *dictio Dei* ; instrumentalement, et de façon éloignée, dans la sainte Écriture ; instrumentalement, mais de façon prochaine, dans la proposition de l'Église. Chacune de ces causalités est ultime dans son genre ; chacune est à la fois *id quod* et *id quo creditur*. « Quia sunt causae universales, dit Jean de Saint-Thomas, et supremae in suo genere, unaquaeque est ratio formalis manifestandi se et objectum, et per se ipsam constat de se ipsa in linea credendi. »<sup>1</sup> Ce n'est pas, du reste, un cas inouï que l'on rencontre uniquement dans la foi ; la lumière n'est-elle pas *ce que* nous voyons et en même temps *ce par quoi* nous voyons la lumière ? Le premier principe, le principe de contradiction, n'est-il pas en même temps *ce par quoi* nous admettons ce même principe ? On pourrait multiplier les exemples de là sorte. Aussi ne répugne-t-il pas que chacune des causalités qui sont propres au « constat credendo », étant ultime dans son genre, motive notre foi.

Mais encore que ces instruments fussent suffisants à motiver l'assentiment de foi et les seuls à donner à cet assentiment sa certitude infaillible, il eût quand même fallu que Dieu donnât à l'homme de pouvoir constater avec évidence la crédibilité des vérités proposées à sa croyance, en se portant lui-même garant par des signes — par des miracles et par d'autres prodiges — de leur origine divine : *Contestante Deo signis et portentis et variis virtutibus, et Spiritus sancti distributionibus secundum suam voluntatem* (Hebr., II, 4). C'est le « constat sciendo ». Cette évidence, il faut le noter, est tout à fait extrinsèque à la foi et n'en fait voir que la vraisemblance. Elle est néanmoins requise à l'exercice de l'acte de foi puisque au principe de toutes nos connaissances il doit toujours y avoir une certaine évidence. Au surplus, elle apporte au croyant une certitude *secundum quid, scilicet ex parte subjecti*, et lui communique une certaine tranquillité qui vient apaiser les fluctuations de son intelligence obligée d'adhérer

1. *Curs. theol., in IIam IIae*, « De Fide », edit. Laval., n.155, p.44 ; edit. Vivès, T.VII, p.17.

au vrai inévident. Par conséquent, pour montrer l'infailibilité de l'Église, comme du reste toute autre vérité de foi, on ne peut confondre ces deux ordres bien distincts, celui du « constat credendo » et celui du « constat sciendo ».

L'infailibilité de l'Église, nous pouvons la constater premièrement dans la ligne de la foi. Comme nous l'avons dit, nous nous appuyons alors sur le témoignage divin transmis par l'Écriture et proposé par l'Église. Dans l'Écriture, en effet, on trouve plusieurs passages qui affirment expressément l'autorité de l'Église et son infailibilité : il nous suffira d'en rappeler quelques-uns. Et tout d'abord ce passage très explicite où Jésus, constituant Pierre chef de l'Église, lui accorde le privilège de l'infailibilité. « Tu es Pierre et sur cette pierre, je bâtirai mon Église et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. » <sup>1</sup> Si l'Église, poursuit Jean de Saint-Thomas, « pouvait faillir en proposant et en déterminant la foi, les portes de l'enfer prévaudraient contre elle : car étant elle-même dans l'erreur, elle tromperait ses membres et par le fait même elle ne subsisterait plus dans sa foi. » <sup>2</sup> Cette promesse d'indéfectibilité faite par le Christ à l'Église comporte donc l'infailibilité. En saint Luc cette affirmation n'est pas moins explicite. Le Christ ordonne à Pierre de confirmer les autres dans leur foi. « J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas, et toi, une fois revenu, confirme tes frères. » <sup>3</sup>

Mais, cette confirmation des autres et cette indéfectibilité dans la foi n'était pas nécessaire seulement à la personne de Pierre et pour sa vie durant, mais pour tout le temps que durerait l'Église, puisque les doutes et les controverses en matière de foi, ne sont pas moins nombreux et moins grands. Aujourd'hui comme alors, il importe donc de recourir aux successeurs de Pierre pour la confirmation et la détermination de la foi. Or, un tel pouvoir est inconcevable sans l'infailibilité. Il faut donc que l'Église soit infailible <sup>4</sup>.

En saint Matthieu, il est rapporté que le Christ avant de quitter définitivement ses apôtres leur adressa ces paroles : *Allez donc, enseignez toutes les nations...* Et moi je suis avec vous toujours jusqu'à la consommation des siècles (MATTH., XXVIII, 19-20). « Rien de plus obvie, dit le Père de la Brière ; par le fait même que l'assistance du Christ sera efficace et perpétuelle, l'enseignement donné sera, toujours et immanquablement conforme à la vérité, il y aura préservation divinement garantie contre la possibilité même de l'erreur, il y aura infailibilité. » <sup>5</sup> Saint Paul, lui-même, enfin, n'appelle-t-il

1. MATTH., XVI, 18.

2. *Curs. theol.*, disp.1, « De Cert. Princ. Theol. », a.3, edit. Laval., n.308, p.100 ; edit. Solesmes, T.I, p.339 a.

3. LUC, XXII, 32.

4. *Curs. theol.*, disp.1, « De Cert. Princ. Theol. », a.3, edit. Laval., n.309, p.100 ; edit. Solesmes, T.I, p.339 b.

5. *Dict. Apol.*, art. « Église », col.1244-45.

pas l'Église *colonne et fondement de la vérité* (I Tim., III, 15), le mot grec *ἐδραίωμα* rendant très pertinemment l'idée de soutien, de support stable. On ne peut concevoir un fondement approprié qui soit moins solide que l'édifice dont il est la base. Aussi l'Église doit-elle être infaillible, tout comme la vérité dont elle est le soutien. L'Église elle-même, du reste, présente son enseignement comme authentiqué par l'Esprit-Saint. Au concile de Jérusalem, elle adopte la formule que, désormais, elle répétera dans toutes les occasions où elle devra prendre en matière de foi une décision qui obligera tout le peuple chrétien : *Visum est enim Spiritu Sancto, et nobis* (Acta, xv, 28).

Tous ces passages des livres sacrés, suivant l'interprétation que nous en donne l'Église, nous font constater dans la ligne de la foi l'infaillibilité de l'Église, règle de notre foi. Mais pour ceux qui n'admettent pas l'Église ou qui doutent de son autorité et par suite interprètent diversement ces textes sacrés, il leur est donné de constater avec évidence l'origine divine de l'Église et la vraisemblance de son infaillibilité. Dans la ligne de l'évidence, il y a deux étapes à franchir<sup>1</sup> : celle d'abord où nous constatons que notre foi est la même que celle des Apôtres : c'est l'évidence de continuation ou de tradition. En second lieu, nous constatons que les vérités révélées aux Apôtres sont divines : c'est l'évidence de crédibilité des vérités de foi. Dans les deux cas nous avons une connaissance évidente mais d'une évidence extrinsèque à l'objet de foi.

Que l'infaillibilité ou l'autorité de l'Église en matière de foi nous vienne des Apôtres, la tradition nous en fournit la preuve. Depuis le début de l'Église jusqu'à nos jours, ces vérités ont été continuellement attestées. Dans les premiers siècles, en effet, nous avons les nombreux témoignages d'un saint Ignace, d'un saint Irénée, d'un Tertullien, d'un Clément d'Alexandrie, d'un Origène, d'un saint Augustin, pour ne nommer que les principaux représentants de la tradition. Nul doute que pour eux l'enseignement de l'Église est la règle infaillible de la foi. En outre, nous voyons que pour dirimer toute controverse de foi, c'est depuis le début que l'on recourait à l'Église. Par son jugement, toute difficulté était définitivement tranchée. On reconnaissait par conséquent l'autorité de l'Église et son infaillibilité, car on ne recourt pas à un tribunal si l'on n'en reconnaît pas la compétence. Et par la suite des siècles, il en fut toujours ainsi. C'est dire que partout et toujours on a cru à l'autorité de l'Église. Or, une telle croyance ne peut reposer que sur une réalité fermement établie. Et il y a lieu de conclure que cette vérité de foi est d'origine apostolique.

Reste maintenant à savoir si cette vérité vient de Dieu. Car, nous l'avons dit, l'infaillibilité ne peut venir que de Dieu seul. Ce

1. JOAN. A S. THOMA, *Curs. theol.*, « De Cert. Princ. Theol. », edit. Laval., n.106, p.35 ; edit. Solesmes, T.I, p.318 a.



n'est pas d'une évidence intrinsèque que nous pouvons savoir la chose, mais d'une évidence de crédibilité — c'est-à-dire par le moyen de signes « qui manifestent la puissance et la science divine et qui, mis en relation avec la doctrine révélée, montrent son origine divine et partant sa crédibilité »<sup>1</sup>. Ces marques divines que porte l'Église sont nombreuses. Mentionnons les miracles qui se sont opérés et qui s'opèrent toujours dans son sein ; les prophéties anciennes qui se réalisent en elle ; sa victoire sur le monde païen ; son rayonnement et sa stabilité ; son action formatrice et l'éminente sainteté qu'elle a introduite dans le monde ; la transcendance en même temps que la valeur humaine de sa doctrine ; la suite ininterrompue des martyrs qui ont témoigné de leur sang pour elle. Voilà autant de signes qui font reconnaître la mission divine de l'Église et son assistance continue par l'Esprit-Saint. Une si admirable convergence de signes, en effet, ne peut pas être le résultat du hasard. Et puisqu'ils sont voulus par Dieu, il est impossible qu'ils soient destinés à prouver que l'Église est dans l'erreur et qu'elle corrompt la Révélation. L'infailibilité de l'Église, comme règle de notre foi, est donc croyable dans l'ordre de l'évidence.

La conclusion s'impose : les instruments de notre foi sont absolument certains, et par conséquent notre foi l'est d'autant. En effet, nous avons établi d'une part que l'Écriture pour être certaine avait besoin d'une règle d'interprétation visible et infallible ; nous avons constaté d'autre part que l'Église était cette règle visible et infallible. Il nous faut donc conclure que l'Écriture — « prout invenitur in pectore Ecclesiae et in ejus custodia »<sup>2</sup>, si elle est conforme à l'esprit de l'Église et placée sous sa garde — est infallible de l'infailibilité même de l'Église. Et c'est seulement à cette condition que l'Écriture est certaine, que les instruments de notre foi sont certains et que, en définitive, notre foi elle-même est certaine.

RAYMOND LAFLAMME.

---

1. HERVÉ GAGNÉ, *Notes d'Apologétique*, edit. Laval., a.IV, p.59.

2. JOAN. A S. THOMA, *Curs. theol.*, « De Cert. Princ. Theol. », edit. Laval., n.111, p.36 ; edit. Solesmes, T.I, p.318 b.

## SOMMAIRE DES REVUES

---

ANGELICUM, publiée par le Collège pontifical « Angelicum », Rome : **Vol. XXXI, fasc. 1, janvier-mars 1954** : S. ÁLVAREZ-MENÉNDEZ, *De Eucharistico Ieiunio ac Vespertinis Missis iuxta Apostolicam Constitutionem « Christus Dominus » et adnezam S. Officii Instructionem*. — E. RIVERSO, *Caroli Barth in doctrinam catholicam de gratia recentissimae difficultates refutantur*. — L. BENDER, « *Ab acatholicis nati* » (can. 1099). — R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le réel et la limitation de l'acte par la puissance qui le reçoit*. — **Avril-juin** : A. FAZOKAS, *De identitate Corporis Christi Mystici cum Ecclesia visibili, in Doctrina Dionysiana S. Thomae de 'Regeneratione' spirituali*. — L. BENDER, *Organorum humanorum transplantatio*. — B. M. LEMEER, *Autour du Primat de Rome*. — L.-B. GILLON, *Negatio realis, negatio negationis*.

BRITISH (THE) JOURNAL FOR THE PHILOSOPHY OF SCIENCE, publié par Th. Nelson and Sons, Ltd., Édinburgh et Londres : **Vol. IV, n° 16, février 1954** : G. J. WHITROW, H. BONDI, *Is Physical Cosmology a Science?* — E. H. HUTTEN, *The Role of Models in Physics*. — A. W. HEATHCOTE, *William Whewell's Philosophy of Science*. — R. J. HUMPHREY, *The Evolution of Thinking*. — **Mai** : L. L. WHYTE, *A Dimensionless Physics?* — W. S. McCULLOCH, *Through the Den of the Metaphysician*. — M. K. MUNITZ, *Creation and the "New" Cosmology*. — A. G. PIKLER, *Utility Theories in Field Physics and Mathematical Economics (I)*. — J. K. FEIBLEMAN, *Theory of Integrative Levels*.

DIALECTICA, revue internationale de philosophie de la connaissance, Neuchâtel, Suisse : **1953, vol. 7, n° 3** : R. McKEON, *Process and Function*. — A. WITTENBERG, *Über adäquate Problemstellung in der mathematischen Grundlagenforschung*. — **N° 4** : R. SCHOTTLAENDER, *Die Spannung zwischen Metaphysik und Erfahrung*. — Comptes rendus des quatrièmes Entretiens de Zurich : *Fondements et applications du calcul des probabilités et de statistique* : F. GONSETH, P. BERNAYS, H. JECKLIN, P. NOLFI, TH. ERISMANN.

DIVUS THOMAS, publiée par le Collegio Alberoni, Plaisance, Italie : **LVII<sup>e</sup> année, 1954 janvier-mars** : A. POYER, *Nouveaux propos sur le « Salva illorum substantia »*. — A. PEREGO, *Fine ed essenza della società conjugale*. — G. F. ROSSI, *La fondazione della prima Abbazia di S. Bernardo in Italia : Chiaravalle della Colomba*. — G. F. ROSSI, *Il quarto Pioniere della Commissione Leonina : P. Clemente Suermondi, O.P.* — M. FATTA, *Persuasioni spontanee e critica*.

ESTUDIOS ECLESIASTICOS, publiée par les Facultés de théologie des Jésuites en Espagne, aux Éditions Fax de Madrid : **Vol. 28, n° 108, janvier-mars 1954** : O. ROBLEDA, *Sobre el Matrimonio « in fieri »*. — J. BOVER, *La resurrección de Lázaro*. — **Avril-juin** : J. SAGUÉS, *In Memoriam. El P. José Madoz*. — F. LODOS, *La enseñanza en el nuevo Concordato*. — J. DALMAU, *La Analogía en el concepto de persona*. — J. M. GRANERO, *Novum Pascha*.

ESTUDIOS FILOSÓFICOS, revue de philosophie publiée sous la direction des Dominicains de Las Caldas de Besaya, Santander, Espagne : **Vol. III, janvier-juin 1954** : J. TODOLI, *El hombre como unidad transcendente, o de lo eterno en el hombre*. — G. FRAILE, *El Cristianismo y la Filosofía*. — L. GUTIÉRREZ-VEGA, *Domingo Bañez, filósofo existencial*. — I. PÉREZ, *Alcance crítico de la historia de la filosofía en la filosofía moderna*. — A. G. FUENTE, *Carácter cosmológico de la noción de tiempo en Santo Tomás*.

ÉTUDES (LES) PHILOSOPHIQUES, publiée sous la direction de M. Gaston Berger aux Presses Universitaires de France, Paris : **1953, Nouvelle série, VIII<sup>e</sup> année n°**

**4, octobre-décembre** : J. BENDA, *L'âme contre l'idée*. — J. CHAIX-RUY, *L'intellectualisme de Pascal*. — J. ÉCOLE, *L'expérience de l'être et le point de départ de la métaphysique selon Louis Lavelle*. — T. GREENWOOD, *Somme de logique*. — R. MUCCHIELLI, *Le test du village*.

FRANCISCAN STUDIES, publiée par The Franciscan Institute, St. Bonaventure, New-York : **Vol. 14, n° 1, mars 1954** : E. F. LATKO, *Trent and Auricular Confession*. — E. M. BUYTAERT, *On the Trinitarian Doctrine of Eusebius of Emesa*. — M. PASIECZNIK, *John de Bassolis*. — J. M. LENHART, *Catechetical Instruction in the Eastern Churches*. — **Juin** : D. VAN DEN EYNDE, *Literary Note on the Earliest Scholastic Commentarii in Psalmos*. — G. GAL, *Gulielmi de Ware, O.F.M., Doctrina Philosophica per Summa Capita Proposita (I)*. — J. M. LENHART, *Catechetical Instruction in the Eastern Churches (II)*.

GIORNALE DI METAFISICA, publiée sous la direction du D<sup>r</sup> M. F. Sciaccia, de l'université de Gênes : **IX<sup>e</sup> année, n° 1, janvier-février 1954** : L. STEFANINI, *Personalismo e problema della scienza*. — G. C. BRAGA, *Della dialettica. Il pensiero classico*. — V. MIANO, *La teoria della conoscenza in Roberto Grossatesta*. — **Mars-avril** : C. MAZZANTINI, *La questione dei « nomi divini »*. — S. IGNACIO ALCORTA, *Les caractères de l'humanisme authentique*. — G. GIANNINI, *Metafisica e problema antropologico*.

GREGORIANUM, publiée par les professeurs de l'université pontificale Grégorienne, Rome : **Vol. XXXV, 1954** : G. KLUBERTANZ, *St. Thomas on Learning Metaphysics*. — A. ORBE, *Variaciones gnósticas sobre las alas del Alma*. — J. LÉCUYER, *Aux origines de la théologie thomiste de l'Épiscopat*. — **N° 2** : G. KLUBERTANZ, *The Teaching of Thomistic Metaphysics*. — G. F. KLENK, *Existenzphilosophie und Religion bei Karl Jaspers*. — P. GALTIER, *La conscience humaine du Christ*.

HARVARD (THE) THEOLOGICAL REVIEW, publiée par The Faculty of Divinity, Harvard University, Cambridge, Mass. : **Vol. XLVII, n° 1, janvier 1954** : H. C. SNAPE, *The Fourth Gospel, Ephesus and Alexandria*. — A. GUINAN, *Portrait of a Devout Humanist Abbé Henri Brémond*. — R. H. ROBBINS, *Middle English Versions of « Criste qui lux es, et dies »*. — O. NEUGEBAUER, *The Chronology of Vettius Valens' Anthologiae*. — **Avril** : H. J. CADBURY, *The Single Eye*. — G. E. M. DE STE-CROIX, *Aspects of the 'Great' Persecution*. — G. H. BOOBYER, *Mark II, 10a and Interpretation of the Healing of the Paralytic*. — R. M. GRANT, *Athenagoras or Pseudo-Athenagoras*.

HIBBERT (THE) JOURNAL, revue de religion, théologie et philosophie, éditée par G. Stephens Spinks, Londres : **Vol. LII, janvier 1954** : F. HEILER, *How Can Christian and Non-Christian Religions Co-operate?* — J. LEVY, *A Life in Retrospect: The Progress of a Vedantin*. — N. BENTWICH, *Spiritual Aspects of the Creation of the State of Israel*. — E. F. F. BISHOP, *What is the Place of the Old Testament in Christian Worship?* — G. RÉVÉSZ, *Is There an Animal Language?* — H. G. WOOD, *The Radical French Critics, Guignebert and Loisy*. — A. HALL, *Who is Orthodox?* — F. H. HEINEMANN, *Return to Objectivity*. — H. P. RICKMANN, *Metaphysics as the Creation of Meaning*. — E. WYNNE-TYSON, *The Significance of Attention*. — D. L. HOBMAN, *Failure*. — M. WECHSLER, *The Key to the Present*.

JOURNAL (THE) OF PHILOSOPHY, 515 W. 116<sup>th</sup> St., New-York 27 : **Vol. LI, n° 1, janvier 7, 1954** : A. S. KAUFMAN, *The Nature and Function of Political Theory*. — **21 janvier** : C. I. LEWIS, *Santayana at Harvard*. — D. C. WILLIAMS, *Of Essence and Existence and Santayana*. — F. O. OLAFSON, *"Skepticism and Animal Faith"*. — E. NAGEL, *Some Gleanings from The Life of Reason*. — J. H. RANDALL, *George Santayana — Naturalizing the Imagination*. — J. BUCHLER, *One Santayana or Two?* — D. CORY, *God or the External World*. — I. EDMAN, *Philosopher as Poet*. — **4 février** : A. C. DANTO, *On Historical Questioning*. — M. RIESER, *Remarks on the Eleventh International Congress of Philosophy*. — **18 février** : J. K. FEIBLEMAN, *The Range of Dyadic Ontology*. — D. A.



WELSS, *Basic Propositions in Ayer and Russell*. — T. I. COOK, *The Political System : The Stubborn Search for a Science of Politics. Review of Easton's The Political System*. — **4 mars** : Symposium : *Are Religious Dogmas Cognitive and Meaningful ?* V. C. ALDRICH, C. HARSHORNE, H. H. TITUS, H. VAN RENSSELAER WILSON, P. ROMANELL, W. W. SAYRE, W. S. MINOR, P. MERLAN, Y. H. KRIKORIAN, J. H. RANDALL, J. GUTMANN, S. HOOK, C. J. DUCASSE, R. DEMOS. — **18 mars** : J. W. YOLTON, *The Dualism of Mind*. — I. SCHEFFLER, *On Justification and Commitment*. — **1<sup>er</sup> avril** : B. K. MILMED, *Lewis's Concept of Expressive Statements*. — H. N. LEE, *The Hypothetical Nature of Historical Knowledge*. — **15 avril** : V. C. ALDRICH, *The Origin of the Apriori*. — C. H. LANGFORD et M. LANGFORD, *Strict, Causal, and Material Propositions*. — **29 avril** : A. SCHUTZ, *Concept and Theory Formation in the Social Sciences*. — P. P. HALLIE, *On So-Called 'Counterfactual Conditionals'*. — **13 mai** : H. MEHLBERG, *The Range and Limits of the Scientific Method*. — H. W. JOHNSTONE, *The Nature of Philosophical Controversy*. — **27 mai** : G. KENNEDY, *Science and the Transformation of Common Sense*. — **10 juin** : O. K. BOUWSMA, *The Mystery of Time (or, The Man Who Did Not Know What Time Is)*. — **24 juin** : A. P. USHENKO, *The Counterfactual*.

MARIANUM, publiée par les Servites de Marie, Rome : **XVI<sup>e</sup> année, fasc. 1 (48), 1954** : E. CHIETTINI, *La dottrina di S. Bonaventura sull'Assunzione di Maria SS. ma (In Constitutionem Apostolicam « Munificentissimus Deus » commentarii, 12)*. — C. BOYER, *I privilegi di Maria secondo S. Bernardo*. — R. SPIAZAI, *La missione di Maria SS. secondo S. Bernardo da Chiaravalle*.

MÉLANGES DE SCIENCE RELIGIEUSE, publiée par les Facultés catholiques de Lille, 1, rue François-Baes : **X<sup>e</sup> année, cahier II, novembre 1953** : M. RICHARD, *Encore le problème d'Hippolyte*. — M. BROCK, *Le livre contre les Mages de Théodoret de Cyr*. — P. CHENU, *Cur homo ? Le sous-sol d'une controverse au XII<sup>e</sup> siècle*. — P. BAYARD, *Une consultation de Cajetan sur les opérations de change*. — J. DAOUST, *Le « Credo » du curé de Meudon*. — J.-EYMARD D'ANGERS, *Le stoïcisme chez les Jésuites français du XVII<sup>e</sup> siècle*. — L. MAHIEU, *Le chanoine Jules Didiot*. — **XI<sup>e</sup> année, cahier 1, mai 1954** : P. GLORIEUX, *Candidats à la pourpre en 1178*. — J.-C. DIDIER, *Angélisme ou perspectives eschatologiques*. — P. DELHAYE, *Dogme et morale*. — J. DUMORTIER, *Les idées morales de Clément d'Alexandrie dans le Pédagogue*. — L. MAHIEU, *Un Janséniste mystique à Lille, F. Desqueux*.

MODERN (THE) SCHOOLMAN, publiée par St. Louis University, Missouri : **Vol. XXXI, n<sup>o</sup> 2, janvier 1954** : C. CROCKETT, *The Short and Puzzling Life of Logical Positivism*. — R. L. BARBER, *The Logical Status of Contradiction*. — R. OSTERMANN, *Gabriel Marcel : the Discovery of Being*. — J. C. MURRAY, *A Selected Bibliography on Intellectual Freedom*. — **Mars** : L. H. KENDZIERSKI, *The doctrine of Eternal Matter and Form*. — F. A. CUNNINGHAM, *Judgment in St. Thomas*. — P. ROCKEY, *The Morality of the Exterior Act*. — **Mai** : R. R. BOYLE, *The Nature of Metaphor*. — Q. QUESNELL, *Participated Understanding : the Three Acts of the Mind*. — R. OSTERMANN, *Gabriel Marcel : The Recovery of Being*. — R. BRADLEY, *The Mirror of Truth According to St. Thomas*.

NEW (THE) SCHOLASTICISM, publiée par The American Catholic Philosophical Association, Washington 17, D.C. : **Vol. XXVIII, n<sup>o</sup> 1, janvier 1954** : B. M. BONANSEA, *Pioneers of the Nineteenth-Century Scholastic Revival in Italy*. — F. CONKLIN, *Some Aspects of the Marxian Philosophy of God*. — A. H. CHROUST, *The Composition of Aristotle's Metaphysics*. — **Avril** : H. T. SCHWARTZ, *Analogy in St. Thomas and Cajetan*. — H. RENARD, *An Introduction to the Philosophy of the Existential Moral Act*. — P. J. CROWLEY, *Burke and Scholasticism*. — J. J. GLANVILLE, *Discussion : The Confrontation of Logics*.

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE, publiée par les Facultés S.J., Saint-Albert-de-Louvain, Louvain : **86<sup>e</sup> année, tome 76, n<sup>o</sup> 1, janvier 1954** : P. CHARLES, « *Salve*

*Regina* », *Au seuil de l'année mariale*. — G. DEJAIFVE, *Ocûménisme et Catholica (II) : L'Église catholique face à l'ocûménisme*. — A. WERGER, *L'Église orthodoxe et les ordinations anglicanes*. — G. DARLOT, *La Religion de Charles Maurras*. — **Février** : F. TAYMANS, *Les énigmes de l'acte de foi*. — L. DE CONINCK, *Les orientations actuelles de la théologie pastorale*. — B. CAPELLE, *Le vendredi saint et la communion des fidèles*. — M. GAVRILOFF, *Soloviev était-il catholique ou orthodoxe ?* — **Mars** : A. MARC, *L'idée de religion chrétienne*. — A. GUILLAUME, *Jeûne et charité dans la liturgie du Carême*. — J. LEVIE, *In Memoriam. Le Père Charles, S.J. (1883-1954)*. — P. CHARLES, *L'intolérance cléricale*. — S. TYSZKEWICZ, *Platonisme et Plotinisme dans l'Ecclésiologie russe orthodoxe*. — **Avril** : A. MARC, *L'idée de religion chrétienne (II)*. — J. BEYER, *Nature et position du sacerdoce*. — G. LAMBERT, *Josué à la bataille de Gabaon*. — P. DELOOZ, *Pourquoi ne seront-ils pas prêtres ?* — **Mai** : X. LÉON-DUFOUR, *Actualité du quatrième évangile*. — J. BEYER, *Nature et position du sacerdoce (II)*. — J. GONSETTE, *Le chrétien et la souffrance*. — L. CERFAUX, *Le problème synoptique. À propos d'un livre récent*. — A. BLANCH, *Le Concordat entre le Saint-Siège et l'Espagne*. — **Juin** : R. JANIN, *Le schisme byzantin de 1054*. — E. HERMAN, *Neuf siècles de schisme entre l'Église d'Orient et d'Occident*. — S. TYSZKIEWICZ, *Le visage de l'orthodoxie*. — A. WENGER, *Les divergences doctrinales entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes*. — P. MAILLEUX, *L'union est-elle possible ?* — G. DEJAIFVE, *Lueurs d'espoir*.

PENSAMIENTO, publiée par les Facultés de philosophie de la Compagnie de Jésus en Espagne aux Éditions Fax de Madrid : **Vol. 10, n° 37, janvier-mars 1954** : S. G. NOGALES, *La abstracción del ser y el existencialismo*. — R. PUIGREFAGUT, *La ciencia moderna y el problema de la creación*. — F. M. PALMÉS, *La atención*. — **Avril-juin** : S. CUESTA, *El valor humano de la Metafísica según los grandes filósofos griegos*. — R. PUIGREFAGUT, *La ciencia moderna y el problema de la creación. Actitud de las cosmogonías recientes*.

PHILOSOPHICAL (THE) QUARTERLY, publiée par l'université de St. Andrews, Écosse : **Vol. 4, n° 14, janvier 1954** : B. MAYO, *Ethics and Moral Controversy*. — W. DRAY, *Explanatory Narrative in History*. — D. GREY, *Berkeley on Other Selves : A Study in Fugue*. — J. K. FEIBLEMAN, *On the Topics and Definitions of the Categories*. — J. G. DAWSON, *Philosophical Surveys, VIII : Mediaeval Philosophy*. — J. N. WRIGHT, *G. F. Stout*. — D. R. COUSIN, *Probability*. — **Avril** : J. EBBINGHAUS, *Interpretation and Misinterpretation of the Categorical Imperative*. — W. G. MACLAGAN, *Self and Others : A Defence of Altruism*. — I. JENKINS, *The Human Function of Art*. — O. A. JOHNSON, *Human Freedom in the Best of All Possible Worlds*. — C. W. K. MUNDLE, *Discussion : Thinking and Experience (H. H. Price)*. — H. D. LEWIS, *Philosophical Surveys, X : Philosophy of Religion, Part I*.

PHILOSOPHY, publiée par The Royal Institute of Philosophy, MacMillan and Co., Londres : **Vol. XXIX, n° 108, janvier 1954** : C. W. H. SUTTON, *A Revaluation of Mind and its Relation to Nature*. — J. KEMP, *Pain and Evil*. — E. H. HUTTEN, *Natural and Scientific Language*. — A. H. HANNAY, *The Concept of Art for Art's Sake*. — J. HARTLAND-SWANN, *What Is Theology ?* — **Avril** : D. A. REES, *Greek Views of Nature and the Mind*. — A. C. EWING, *The Relation Between Mind and Body as a Problem for the Philosopher*. — H. P. RICKMAN, *Linguistic Analysis and Moral Statements*. — B. MAYO, *Poetry, Language and Communication*. — E. R. EMMET, *Philosophy of Resemblances*.

PHILOSOPHY AND PHENOMENOLOGICAL RESEARCH, publiée par l'Université de Buffalo, Buffalo, N.-Y. : **Vol. XIV, n° 3, mars 1954** : W. H. WERKMEISTER, *Prolegomena to Value Theory*. — H. G. ALEXANDER, *Concerning a Postulate of Fitness*. — T. MCPHERSON, *Positivism and Religion*. — J. K. FEIBLEMAN, *On the Theory of Induction*. — J. N. MOHANTY, *The Object in Husserl's Phenomenology*. — R. A. PIEROLA, *Alejandro Korn and Contemporary Philosophy*. — J. C. GREGORY, *Leibniz, the Identity of Indiscernibles, and Probability*. — B. PEACH, *The Indeginability and Simplicity of Rightness in Richard*

*Price's Review of Morals.* — **Juin** : W. E. HOCKING, *Marcel and the Ground Issues of Metaphysics.* — C. COSSIO, *Intuition, Thought, and Knowledge in the Domain of Law.* — L. W. BECK, *Psychology and the Norms of Knowledge.* — H. JONAS, *The Nobility of Sight.* — M. M. BAKER, *Perceiving, Imagining, and Being Mistaken.* — M. BILSKY, *I. A. Richards' Theory of Value.* — B. E. JESSUP, *The Comparative Esthetic Judgment.* — D. S. ROBINSON, *Royce's Concept of Modes of Action.* — C. H. LANGFORD and M. LANGFORD, *Introduction of Logic.*

PHILOSOPHY OF SCIENCE, publiée par The Philosophy of Science Association, William and Wilkins Co., Baltimore, Md. : **Vol. 21, n° 1, janvier 1954** : E. FLOWER, *Comments on the Ethical Theory of Edgar A. Singer.* — J. KAMINSKY, *Corrigibility and Law.* — S. AXINN, *Two Concepts of Optimism.* — R. BROWN, *Explanation by Laws in Social Science.* — C. HARRIS, *Sullivan's Concept of Scientific Method as Applied to Psychiatry.* — R. MCNAUGHTON, *Axiomatic Systems, Conceptual Schemes, and the Consistency of Mathematical Theories.* — L. HAWORTH and J. S. MINAS, *Concerning Value Science.* — **Avril** : H. MARGENAU, *Can Time Flow Backwards?* — S. B. LITTAUER, *Social Aspects of Scientific Method in Industrial Production.* — A. P. USHENKO, *Truth in Science and in Philosophy.* — F. E. HARTUNG, *Cultural Relativity and Moral Judgments.* — Z. KOGAN, *Methods of Furthering New Ideas.* — N. H. COLBURN, *Logic and Professor Ryle.* — Symposium : *Philosophy of the Social Sciences.* M. BRODBECK, A. GEWIRTH, R. S. RUDNER.

REVIEW (THE) OF METAPHYSICS, publiée sous la direction de M. Paul Weiss à Yale University, New-Haven, Conn. : **Vol. VII, n° 3, mars 1954** : R. KRONER, *What is Really Real?* — J.-A. BENARDETE, *On Being and Nothing.* — L.-J. LAFLEUR, *A Dialectical Dissolution of Psychological Hedonism.* — L. FRIEDMAN, *Kant's Theory of Time.* — N. ROTENSTREICH, *Kant's Dialectic.* — **Juin** : J. WILD, *The New Empiricism and Human Time.* — P. WEISS, *The Four Dimensions of Reality.* — E. L. FACKENHEIM : *Schelling's Positive Philosophy.* — J. E. SMITH, *Hartmann's New Ontology.*

REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA, publiée par la Faculté pontificale de philosophie de Braga, Portugal : **T. X, fasc. 1, janvier-mars 1954** : J. CABRAL, *A Integralidade em Soloviev.* — P. PASCAL, *Soloviev e o Rascol.* — D. MARTINS, *Enigmas da Alma Russa.* — L. J. ARCHER, *Filosofia da nova Genética russa.* — **Avril-juin** : M. F. SCIACCA, *Vinte e três Séculos depois da sua Morte.* — H. VAZ, *A Dialéctica das Ideias no « Sofista ».* — J. MOREAU, *Educação e Política segundo Platão.* — A. FREIRE, *As Ideias estéticas de Platão.*

REVISTA DE TEOLOGÍA, publiée sous la direction de M<sup>gr</sup> Enrique Rau, La Plata, Argentine : **IV<sup>e</sup> année, n° 13, 1954** : E. RAU, *El Año Mariano.* — B. XIBERTA, *El Problema del Jesucristo.* — M. MARENGO, *La Exhortación « Menti Nostrae » y los Seminarios.*

REVUE PHILOSOPHIQUE DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER, publiée sous la direction de MM. P. Masson-Oursel et P.-M. Schuhl aux Presses universitaires de France, Paris : **1954, n°s 1 à 3, janvier-mars** : E. SOURIAU, *Art et philosophie.* — L. STEFANINI, *Récréations modales et superpositions.* — V. JANKÉLÉVITCH, *La rhapsodie et l'état de verve.* — P. FRANCASTEL, *Un demi-siècle de peinture : 1900-1950.* — M. DUFRENNE, *Intentionnalité et Esthétique.*

REVUE PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN, publiée par la Société philosophique de Louvain aux Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie : **T. 52, février 1954** : A. DE CONINCK, *La connaissance humaine est-elle radicalement 'historique'?* — R. DE SMET, *Langage et connaissance de l'Absolu chez Çamkara.* — P. RICEUR, *Étude sur les 'Méditations cartésiennes' de Husserl.* — A. DE WAELEHENS, *Heidegger et le problème de la métaphysique.* — F. VAN STEENBERGHE, *À travers la littérature récente.* — **Mai** : G. ISAYE, *La justification*



*critique par rétorsion.* — A. DE WAELEHENS, *Phénoménologie husserlienne et phénoménologie hégélienne.* — A. LION, *Notes sur les facteurs métaphysiques et métahistoriques en jeu dans l'expérience.* — R. CADIOU, *Le commentaire d'Asclépios à Aristote, Métaph., I, 9.* — J. TROUILLARD, *Le problème de Socrate selon deux ouvrages récents.* — F. VAN STEENBERGHEN, *Quelques contributions récentes aux études médiévales.*

REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES, publiée par les Dominicains français du Saulchoir, Étiolles (S.-et-O.) : **Tome XXXVIII, n° 1, janvier 1954** : Y.-M.-J. CONGAR, *Marie et l'Église dans la pensée patristique.* — L.-B. GEIGER, *Bulletin de philosophie : métaphysique.* — A.-M. DUBARLE, J.-N. WALTY, C. SPICQ, *Bulletin de théologie biblique.* — J.-N. WALTY, *Bulletin de théologie protestante.*

REVUE DES SCIENCES RELIGIEUSES, publiée sous la direction des professeurs de la Faculté de théologie catholique de Strasbourg (Bas-Rhin) : **28<sup>e</sup> année, n° 1, janvier 1954** : R. AMIET, *La messe pour l'unité des chrétiens.* — J. PUCELLE, *Diurnes et nocturnes ou le sort des images chez quelques mystiques.* — H. CHIRAT, *Les origines et la nature de l'indulgence, d'après une publication récente.*

REVUE DE L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA, (section spéciale), Ottawa, Canada : **Vol. 24, n° 1, janvier-mars 1954** : P. SIMON-MARIE, *La philosophie du positivisme logique,* — J. CROTEAU, *Notes sur l'« Ontologie phénoménologique » de Sartre.* — **Avril-juin** : C.-M. LACHANCE, *L'homme peut-il savoir s'il a la grâce ?* — R. TREMBLAY, *Les processions du verbe et de l'amour humain chez saint Augustin.* — M. BÉLANGER, *Un nouveau traité de théologie mariale.*

RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA, publiée par la Faculté de philosophie de l'Université catholique du Sacré-Cœur, Milan : **XLVI<sup>e</sup> année, fasc. 1, janvier-février 1954** : *Cronaca della Facoltà di filosofia per l'anno accademico 1953-54.* — E. BERTOLA, *La dottrina psicologica di Yeudah-ha-Levi.* — S. VANNI ROVIGHI, *S. Bernardo e la filosofia.* — C. SCARPELLINI, *Il matematismo spinoziano.* — L. ZANI, *Per una definizione dell'etica di Shaftesbury.* — **Mars-avril** : A. GEMELLI, *Le aporie della moderna psicologia.* — R. BARBÓ, *La filosofia di Ludovico Geymonat nella sua fase neopositivistica.* — G. VECCHI, *Filosofia dell'arte.* — E. BETTONI, *Il 'Duns Scoto' di Stefano Gilson.*

SAPIENTIA, publiée par le Seminario Mayor San José, Eva-Péron, Buenos Aires : **IX<sup>e</sup> année, 1954, n° 31** : LA DIRECCIÓN, *Por la libertad a la esclavitud y por el sometimiento a la libertad.* — F. VAN STEENBERGHEN, *Reflexiones sobre el principio de causalidad.* — O. N. DERISI, *Ubicación metafísica del ser del hombre.* — A. G. ÁLVAREZ, *Concepción del hombre en la línea de la esencia.* — A. G. VIEYRA, *Semántica y morfología.* — A. LEVORATTI, *El misterio del ser.* — **Mars-avril** : L. CIAPPI, *Il magistero vivo di S. S. Pio XII.* — A. SONELLI, *Il problema etico della proprietà ieri e oggi (II).* — E. RIVERSO, *Insufficienza del positivismo logico.*

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES, publiée par les Facultés de théologie et de philosophie de la Compagnie de Jésus, Montréal : **Vol. VI, fasc. 1, janvier 1954** : F. BOURASSA, *Présence de Dieu et union aux divines Personnes.* — J. LANGLOIS, *Essai sur 'Crainte et tremblement' de Søren Kierkegaard.* — D. M. STANLEY, *Études matthéennes : La confession de Pierre à Césarée.* — **Mai** : D. M. STANLEY, *Études matthéennes : L'entrée messianique à Jérusalem.* — F. SAINTONGE, *Le marxisme, philosophie de l'histoire.* — F. BOURASSA, *La grâce de l'Immaculée Conception.*

SCUOLA (LA) CATTOLICA, publiée par la Faculté de théologie du Séminaire de Milan : **LXXXII<sup>e</sup> année, fasc. 1, janvier-février 1954** : C. OGGNIONI, *Il problema della corrispondenza di Maria SS.* — E. GALBIATI, *Il problema della coscienza dell'Agiografo.* — I.

SCHUSTER, *D'un antichissimo inno pasquale*. — G. B. GUZZETTI, *Note di teologia morale e pastorale*. — **Mars-avril** : G. B. GUZZETTI, *La proprietà privata (I)*. — B. CITTERIO, *La riforma del clero nella trilogia di S. Bernardo*. — **Mai-juin** : C. VAGAGGINI, *La natura della sintesi origeniana*. — G. B. GUZZETTI, *La proprietà privata (II)*.

THEOLOGICAL STUDIES, publiée par les Jésuites des États-Unis, Woodstock, Md : **Vol. XV, n° 1, mars 1954** : J. C. MURRAY, *Leo XIII : Government and the Order of Culture*. — W. J. ONG, *St. Ignatius' Prison-Cage and the Existentialist Situation*. — J. C. FORD, G. KELLY, *Notes on Moral Theology, 1953*. — **Juin** : F. E. McMAHON, *Orestes Brownson on Church and State*. — J. A. HARDON, *The Concept of Miracle from St. Augustine to Modern Apologetics*.

THOMIST (THE), publiée par les Dominicains des États-Unis, Washington 17, D. C. : **Vol. XVII, n° 1, janvier 1954** : T. U. MULLANEY, *The Incarnation : De la Taille vs. Thomistic Tradition*. — W. H. KANE, *Abstraction and the Distinction of the Sciences*. — R. Z. LAUER, *St. Albert and the Theory of Abstraction*. — T. GREENWOOD, *Aristotle on Mathematical Constructibility*.

---

ACHEVÉ D'IMPRIMER  
EN AOÛT MIL NEUF CENT  
CINQUANTE-QUATRE







**IMPRIMÉ AU CANADA**



56532

# LAVAL THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE

VOLUME X

1954

NUMÉRO 1

PRESSES UNIVERSITAIRES LAVAL  
QUÉBEC, CANADA

# LAVAL THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE

PUBLIÉ PAR LES

FACULTÉS DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE  
DE L'UNIVERSITÉ LAVAL DE QUÉBEC

---

**Directeur:**

MGR ALPHONSE-MARIE PARENT, P.D.

**Secrétaire de la rédaction:**

ÉMILE SIMARD

**Comité de lecture:** *théologie:* ABBÉS ARMAND MATHIEU et HERVÉ GAGNÉ  
*philosophie:* JACQUES DE MONLÉON et R. P. PATRICE  
ROBERT, O.F.M.

---

## REVUE SEMESTRIELLE

Abonnement: TROIS DOLLARS *canadiens*

Le numéro: DEUX DOLLARS *canadiens*

Toute correspondance doit être adressée à Mgr A.-M. Parent, P.D.,  
secrétaire de la Faculté de philosophie, Université Laval,  
Québec, Canada